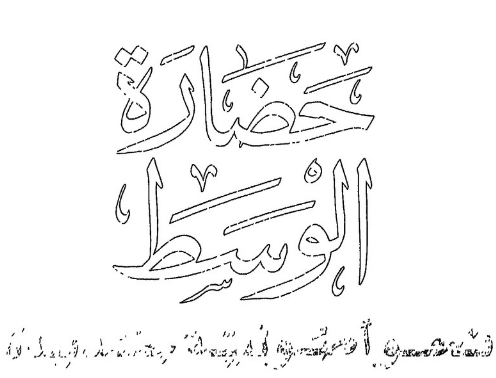
فى فقه الحضارة العربية الإسلامية



د. رفيق حبيب

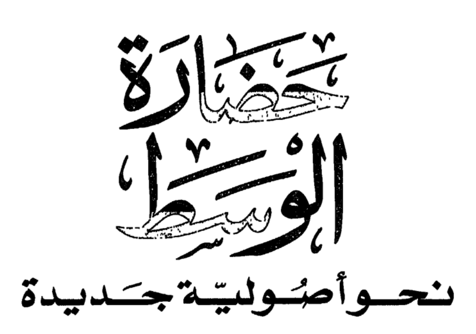

حضارة
الوسط
نحو أصولية جديدة

الطبعـة الأولـى
١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

© دار الشروق
أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص . ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩
فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكترونى: email: dar@shorouk.com

د. رفيق حبيب



نحو أصولية جديدة

دار الشروق

المقدمة

في اللحظة التاريخية التي تعيشها الأمة العربية والإسلامية، تواجه الأمة تحديات حضارية تاريخية، فهي تواجه مصيرها المستقبلي، حيث أصبحت النهضة الحضارية ضرورة آنية، وبدونها تتعرض الأمة لمخاطر تاريخية، تهدد كيانها الراهن، كما تهدد تاريخها الممتد. والخروج من حالة الأزمة الحضارية، التي تعاني منها الأمة، يحتاج لرؤية واعية بالتاريخ والحضارة. فعلينا أن نفهم الحضارة، كما علينا أن نعي حضارتنا. كذلك علينا أن نفهم التاريخ الحضاري، كما نعي تاريخنا. فالفهم التاريخي الواعي، يمهد للوعي بالمستقبل، ويؤسس رؤية حضارية جديدة، يمكن أن تكون أساسا لصنع المستقبل.

لهذا، لا نرى المعرفة بالحضارة وتاريخها، واتجاه التغير التاريخي، بوصفها نوعا من المعرفة العلمية المتخصصة، بل هي معرفة تتجاوز حدود التخصص، حيث تكون لها أهمية منظورة في صنع المستقبل. فالحراك الحضاري للأمة، يحتاج إلى معرفة حضارية، تؤسس عليها حركة الأمة. والرؤية الحضارية، تمثل معرفة حركية، تساهم بنصيب وافر في تأسيس الحراك الحضاري. ومن خلال معرفة الأسس التي تميز المراحل الحضارية، يمكنا تقييم الوضع الحضاري الراهن للأمة، وتشخيص الحالة التي نمر بها. كذلك تتيح لنا المعرفة التاريخية الحضارية، رؤية للأسباب التي تؤدي للتراجع الحضاري، وتلك التي تفضي للصعود الحضاري. مما يمكنا من ترجيح العوامل والشروط اللازمة للخروج من الأزمة الحضارية الشاملة التي تعاني منها الأمة.

والمعرفة بالتاريخ الحضاري للأمم والشعوب، واتجاهات حركة التاريخ، التي تعبر عن التفاعل البشري، ونتاج الفعل الحضاري، تسمح لنا بفهم آليات النهضة،

ومضمون الفعل الحضاري الذي يؤدي للنهوض. وكلما تعمق الوعي، بالاتجاهات والأفعال التي يمكن أن تحدث التغيير الحضاري، كلما كان توجهنا للمستقبل توجها قصديا. فالمعرفة تتيح لنا التخطيط للمستقبل، وتحديد اتجاهاتنا، وحسم الخيارات المستقبلية. فحركة التاريخ، هي نتاج حركة البشر، وكلما كانت حركة البشر أكثر تخطيطا، وأعمق وعيا، كلما استطاعت الجماعة البشرية تحقيق النهوض الحضاري، والانتصار على تحديات اللحظة الراهنة.

من جانب آخر، تتيح لنا المعرفة التاريخية الحضارية، التعمق في حدود الفعل الحضاري، فنعرف المساحة التي تتحرك فيها الأمة، وكيف يمكن التعامل مع المقتضيات التاريخية. بمعنى آخر، تتيح لنا المعرفة، رؤية للماضي، لا تقيدنا به تقيدا جامدا، بل تجعل من الماضي درسا يمهد لنا طريق المستقبل. كذلك، تتيح لنا المعرفة الحضارية التاريخية، معرفة بالذات، تميز الهوية الأساسية للأمة، عن تجاربها التاريخية الخاصة، وتسمح برؤية لجوهر الذات الحضارية لها، دون التعلق بالمظاهر التي ترتبط بكل مرحلة تاريخية. فنحن نحتاج إلى معرفة الذات الحضارية للأمة، والتي تتجاوز الزمان، وتعبر عن المكان، كما نحتاج لمعرفة خصائص كل لحظة في الزمان، احتياجنا إلى فهم المرحلة الزمنية الراهنة التي نعيش فيها، حتى نستطيع تجديد ذاتنا الحضارية، في إطار يعبر عن اللحظة التي نعيش فيها، ويتلاءم معها، دون أن يفقد تمسكه بالذات الحضارية للأمة.

وفي المقابل، تتيح لنا المعرفة الحضارية، معرفة بالآخر الحضاري، تلك المعرفة التي تمكنا من الخروج من هيمنة الحضارة المتقدمة، والخروج من محاولات التغريب، كما تتيح لنا معرفة بذاتنا الحضارية، معرفة مقارنة مع النماذج الحضارية الأخرى، مما يسمح بالفهم الحضاري المتعمق. ففي الكثير من الأحيان، نحتاج لمعرفة الحضارات الأخرى، حتى نكتشف أهم ما يميز حضارتنا. كذلك يتيح لنا فهم الآخر الحضاري، أن نتعلم منه. فكلما فهمنا حضارة الآخر، وعرفنا الفرق بينها وبين حضارتنا، كلما استطعنا التمييز بين ما ينفعنا وما لا ينفعنا من الحضارات الأخرى، فنحقق نوعا من التعلم الانتقائي، الذي يستفيد من الخبرات الأخرى، ويوظفها داخل إطار الهوية الحضارية للأمة، أي يعيد إنتاجها داخل الإطار الحضاري للأمة.

وفي أي محاولة لفهم التاريخ الحضاري، نواجه بالعديد من الحقائق التاريخية، التي تعد قانونا في التاريخ الحضاري. ولكن علينا أن نميز بين اكتشاف قوانين التاريخ الحضاري، وبين أي نظرة حتمية، تجعل من هذه القوانين قوة تفرض نفسها بنفسها. فقوانين التاريخ الحضاري، تعبر عن السائد في السلوك البشري، فهي نتاجه المباشر. وإذا نظرنا لقوانين التاريخ بوصفها حتمية، فهي لن تكون كذلك، إلا من حيث إنها النتاج الحتمي للسلوك البشري. ولهذا يعد اكتشاف قوانين التاريخ الحضاري، بمثابة اكتشاف للنتائج المترتبة على سلوك التجمع البشري، وأثر الفعل الحضاري لهذا التجمع على مصيره الحضاري. وبهذا لا يظن أحد أنه يمكن الارتكان لأي نوع من الحتمية التاريخية الحضارية. فالنتائج المتوقعة مستقبلا، طبقا لقوانين التاريخ الحضاري، هي الاحتمال المرجح، تبعا للمتوقع والمرجح في سلوك التجمع البشري. فإذا قلنا أن كل حضارة لا تصعد، إلا وتهبط ثانية، ولا تهبط، إلا وتصعد مجددا، فإن ذلك لا يعني أن الحضارة العربية الإسلامية، سوف تصعد بحكم الحتمية التاريخية، أو أن الحضارة الغربية سوف تهبط بفعل الحتمية التاريخية، بل يعني ذلك أن الجماعة البشرية التي تعاني من التراجع الحضاري، تتعرض لتهديدات تؤثر على وجودها التاريخي، مما يدفعها إلى النضال الحضاري، والذي يحقق لها الصعود. وكذلك فإن الحضارة الناهضة، تعاني من حالة جمود نتيجة محاولة الحفاظ على السيادة الحضارية، كما تعاني من حالة الميل لاستهلاك التقدم المتحقق، مما يعرضها للتراجع الحضاري. وبهذا يتأكد، أن الفعل الحضاري البشري، هو الذي يتواتر لدرجة تكشف عن قانون ما لاتجاه التاريخ الحضاري.

لهذا يلزم التأكيد على المسئولية الحضارية للأمة، التي أصبح تاريخها وهويتها رهنا بفعلها الحضاري، مما يجعل الأمة هي المسئول الأول عن الحالة الراهنة التي تمر بها، وهي كذلك السبب الأول الذي سيحدد الحالة التي تكون عليها في المستقبل. ويصبح وعي الأمة بتاريخها، وحضارتها، وسيلة تمهد لحركة فاعلة، تتيح للأمة أن تقود الحراك الحضاري، بفاعلية أكبر. وإذا غاب عن الأمة وعيها بالفعل الحضاري، أو غاب عنها وعيها بالمسئولية التاريخية، فإن مصير الأمة كلها، بكل تاريخها الماضي، يمكن أن يتعرض للتهديد. ولا نظن أن هناك شعبا ما، يستطيع أن يقضي على الأمة العربية والإسلامية، مهما كانت المحاولات والحروب التي تواجهها

الأمة، ولكن تخاذل الأمة عن دورها، وتقاعسها عن الفعل الحضاري المسئول، هو ما يمكن أن يقضي عليها. فقوة الأمة من داخلها، كما أن ضعفها يأتي أساسا من داخلها، والعوامل الخارجية تمثل التحديات والعقبات، كما تمثل الظروف والسياق العام الخارجي. ولكن هذه العوامل لا تهزم الأمة، إن لم تكن في حالة ضعف، ولا تصد الأمة عن تحقيق النهوض الحضاري، إذا تحقق للأمة إرادة النهوض الحقيقية.

والصفحات التالية، محاولة لفهم حضارة الوسط، الحضارة الإسلامية. كما أنها محاولة لفهم التاريخ الحضاري، والتعمق في فهم الحضارة، وفهم الحضارات البشرية الأخرى. وهي محاولة من أجل الوصول إلى فقه حضاري، يمثل رؤية قادرة على التمهيد للحراك الحضاري، المفضي للنهوض. إنها محاولة تبدأ من اكتشاف الذات، ولا تنتهي قبل أن تستشرف المستقبل.

د. رفيق حبيب

الفصل الأول

بنية الأرض والقيمة

في التاريخ البشري المكتوب، سجلت الأحداث والوقائع، وكتبت صفحات عن الحكام والنظم السياسية، وسجلت الحروب والنزاعات، ووثقت الأنظمة والأنشطة. ومن التاريخ المكتوب، نعرف حياة الأمم والشعوب، ونكتشف اتجاهات الأحداث، وتطور التاريخ، والثورات والانقلابات. ويغلب في التاريخ أن تسجل الحياة السياسية، والحكام، أكثر من الحياة الاجتماعية للناس. وبقدر التركيز على السياسة والساسة، بقدر ما تغيب عنا الحياة الاجتماعية، فتغيب صورة الحياة كما عاشها الناس. ولا تتوقف محاولات العلم الاجتماعي والإنساني، عن المحاولة للوصول إلى الصورة التي كانت عليها الحياة الاجتماعية، مما يظهر في الدراسات التي تهتم بالحضارات. وفي محاولة لفهم الحياة الأولية، ومن خلال الحفريات، والدراسات التي تركز على القبائل البدائية والتي تعيش إلى يومنا هذا، يحاول العلماء رسم صورة الحياة ونظامها، وأنواع العمل ووسائله، وتطور الأداء الحياتي بشكل عام.

ومجمل تلك المحاولات، ينصب على اكتشاف عناصر الحياة ونظامها، والتعرف على الأساليب الحياتية الأولية. وربما تساهم هذه الدراسات في معرفة الكيفية التي تطورت بها الحياة، وكيف تقدمت المعارف بالإنسان، وكيف طور أساليب الحياة والعمل والمهن، وكيف طور معارفه التي استخدمها في تطبيقات عملية وصنع منها الأدوات والآلات. ويهتم علماء الأنثروبولوجي والبيولوجي، بمعرفة التطور البيولوجي للإنسان، ومدى التغير الذي طرأ على تكوين الجنس البشري، وكذلك الأسباب التي أدت إلى تكون أجناس بيولوجية متعددة، وعلاقة

ذلك بالجغرافية المناخية. مما يساعد في النهاية على معرفة التاريخ الطبيعي للإنسان، فيما يخص الجانب الطبيعي المادي للحياة، والجانب الطبيعي الجسماني للإنسان.

وتمثل هذه المعارف في مجملها، التاريخ المادي للتطور البشري. وهي تمثل أساسا مهما في الفهم، وفي تطور المعرفة العلمية، التي تساعد في تطوير الحياة في الحاضر والمستقبل. ولكن العلم الحديث، أصابه قدر ملحوظ من التركيز على الجانب المادي من الحياة. ولا يمكن إنكار ما لهذا الجانب المادي من دور في فهم التاريخ البشري، كذلك يعد هذا الجانب من الجوانب التي تسهل دراستها، إذا ماقورن بالجوانب المعنوية الأخرى. ولكن التركيز على الجوانب المادية، أدى إلى تكوين صورة عن الحضارة البشرية بوصفها بناء من الإنجازات المادية، حتى فهمت الحضارة بأنها تكوين من الأشياء المنتجة. وأصبح الكثير من الدراسات الحضارية والتي تقدم رؤية للتطور الحضاري، تقدم في الواقع رؤية لتطور الجانب المادي، وتركز على المكونات المادية للحضارة، من المهن والأدوات والأبنية المعمارية وغيرها.

وهكذا تعرف الحضارة في اللغات الأجنبية، بوصفها المنتج المادي لشعب من الشعوب، في مرحلة زمنية ما. ولعل هذا التصور يتفق مع العلم الغربي، والنابع من الحضارة الغربية، التي تستخدم المادة بوصفها أصل الأشياء، والحقيقة المؤكدة. وأيضا نجد أن نظام القيم الغربي، يبنى أساسا على المادة والمنفعة، بوصفها القيم العليا الأساسية. مما يجعل العلم الغربي متفقا مع القيم الغربية، ونظام الحياة الغربي. وبهذا يخدم العلم نمط الحياة السائد، بالتركيز على الجوانب المهمة والمؤثرة في الحياة، فينتج من المعرفة العلمية، تطبيقات عملية تلائم الاحتياجات السائدة في الحياة الغربية.

ولكن هذا العلم الغربي القائم على الأساس المادي، لم يكن الطريقة المعرفية المناسبة لفهم الحضارات ذات الأساس الوجداني، والتي تقوم في أصولها على التكوين المعنوي للإنسان. مما أدى في تصورنا لعجز العالم الغربي والمستشرق عن فهم الحضارات الأخرى، وكأنه حاول فهم هذه الحضارات على معيار الحضارة الغربية، فجاءت النتيجة وكأنها قياسا للحضارات الأخرى على محك ومعيار الحضارة الغربية. ونظن أن الاستشراق لم يكن أكثر من ذلك، أي أنه كان قياسا

لمدى «الغربية» في الحضارات الأخرى. وتأتي النتيجة النهائية للدراسات الغربية عن الحضارات الأخرى، كاشفة لمدى التشابه بين الحضارات الأخرى، والحضارة الغربية. ولهذا كانت النتائج الشائعة في مثل هذه الدراسات، تميل للوصول إلى نتائج تؤكد على وجود نوع من التشوه الحضاري للحضارات غير الغربية. وهو تشوه حضاري بالقياس للحضارة الغربية، ولكنه في الحقيقة اختلاف بين الحضارات وتنوع في التاريخ الحضاري البشري.

ونعتقد أن تحيز العلم الغربي، نشأ من إطار علمي نظري، يبدأ متحيزا لمفاهيم ونماذج بعينها. فيأتي الإطار النظري للعلم، والذي يفترض فيه العمومية، ضيقا بدرجة لا تمكنه من اكتشاف التباين بين الشعوب والأمم. وتصبح الأدوات العلمية الأساسية، وهي المفاهيم والمصطلحات، متحيزة لنتيجة محددة، وغير نافعة في دراسة نتائج أخرى. ولعل جزءا من تحيز العلم الغربي المعاصر، أنه جاء تعبيرا عن المرحلة المعاصرة، التي تشهد هيمنة الدول الغربية على العالم، وتبادل مواقع الهيمنة بين دول الغرب. كذلك نظن أن التحيز العلمي، مرتبط أيضا بالتحيز الحضاري، أو التحيز لشعب معين، وهو ما يؤدي في النهاية إلى رؤية عنصرية. فغالبا ما تقع الشعوب المتقدمة في وهم أنها أفضل شعوب العالم، مما يدفعها للاعتقاد بأن نموذجها الحضاري، ونموذج التقدم الذي حققته، هو أفضل ما يمكن أن يتحقق. وبهذا تنظر باستعلاء إلى الحضارات والشعوب والأمم الأخرى، وترى أن ما لديها هو معيار التقدم، بل معيار الإنسانية. وتصبح الدراسة المتحيزة، تعبيرا عن نوع من قياس مدى تقدم الشعوب والأمم، على معيار الحضارة المتقدمة.

والتحيز في العلم، وفي كل معرفة، أمر يرتبط بالطبيعة البشرية، من حيث إن كل عقل عارف، متحيز بالضرورة للمعارف التي حازها عبر الزمن، والتي تشكل في النهاية البديهية التي يقوم عليها العقل والتفكير. ويصبح من المتوقع أن ينحاز العلم لحضارته، وينحاز العالم لمجتمعه، وتتشكل التطبيقات العلمية في ضوء الاحتياجات الخاصة بكل حضارة. ورغم أن التحيز جزء من أي نوع من المعرفة، إلا أن الدراسات الحضارية، ودراسات التاريخ الحضاري للبشرية، تعد نموذجا لمجال للمعرفة، لا يتعلق ولا يرتبط بالمنظومة الحضارية لمجتمع أو أمة، بقدر ما يرتبط بالفروق الحضارية بين الشعوب والأمم. ولذلك نعتقد أن الدراسات

المقارنة، ودراسات الفروق الحضارية، هي مجال للرؤية المتعددة، والتي تحاول أن تكتشف الأنماط المتباينة للحضارة عبر الحاضر، وعبر التاريخ البشري.

وحتى نصل إلى رؤية للتاريخ الحضاري البشري، ونحدد أنماطها السائدة، يكون علينا أولا أن نرجع لإطار معرفي، يسمح باكتشاف الأنماط المتباينة. والإطار النافع لمثل هذه الدراسات، هو الإطار الذي يبدأ من الأبعاد الأساسية للحضارات البشرية، ومن خلال اكتشاف هذه الأبعاد، يمكن الوصول إلى قياس للفروق بين الحضارات، دون أن يكون قياسا لحضارة على محك حضارة أخرى. والأبعاد المميزة بين الحضارات، لا تفيد فقط في اكتشاف الفروق الحضارية، ولكنها تفيد في معرفة كل حضارة من حضارات البشر، لأنها تسمح برؤية مقارنة، تساهم في فهم طبيعة التكوين الحضاري، وتميزه عن غيره من الحضارات.

وحتى نصل إلى إطار معرفي لفهم الحضارة، يسمح باكتشاف الحضارات، والتباين بينها، علينا أولا أن نحدد مجال الحضارة، والعناصر المكونة والمؤسسة لها. فحصر الحضارة في المجال المادي، لن يسمح بالوصول إلى الأبعاد العامة، التي يمكن أن تتميز عبرها الحضارات. حيث إن الأساس المادي للحضارة، وما فيها من علم وتطبيقات صناعية ومهن وغيرها، ليس إطارا عاما، بل هو في الواقع من نتائج الحضارة، أكثر من كونه من أسسها. ونرى أن الحضارة لها أسس، يمكن أن تمثل الأبعاد المميزة للحضارات، أي الأبعاد العامة. ونظن لذلك أن الحضارة هي نظام القيم والمعتقدات والعقائد والمبادئ، المؤسسة للحياة العملية، والحياة الاجتماعية، وكذلك الحياة السياسية والاقتصادية وغيرها. وكل هذه المجالات الحياتية، تؤسس في النهاية على فكرة «مجردة»، لا يشترط أن يكون لها وجود مادي، بل إن وجودها في الغالب ليس وجودا ماديا. وهي أيضا ليست فكرة لها وجود علني، وليست بالضرورة قولا شائعا، أو شعاراً معلقا، وقد تكون كذلك، ولكنها في الغالب فكرة ضمنية ومجردة، لا توجد وجودا ماديا أو لفظيا، قدر ماتوجد ضمنا واستنتاجا.

لذلك فالحضارة بهذا المعنى، ليست المنتج المادي الظاهر والملاحظ، ولكن الأساس المعنوي والفكرة المجردة، التي تمثل القانون الحاكم للنظام والسلوك، كما تمثل القانون الحاكم للنتائج المادية والمعرفية، التي نجدها في حضارة أو أخرى، أو

نجـدها في مـرحلة حـضـارية أو التي تليـهـا . وكـأننا نرى أن النتـائج والماديات والمنتجات، هي في التحليل الأخير، النتائج النهائية لسلوك الناس، والذي يعبر في حالته العامة عن الحضارة السائدة بين الناس، والتي تمثل نظام القيم الحاكم لهم. وفي قول آخر، تصبح الحضارة هي القيمة المجردة، التي تحدد الاختيار والتفضيل، والنزوع والاتجاه، وبالتالي هي التي تحدد اتجاه السلوك وطريقته، والنتائج العملية لهذا السلوك، وكذلك تشكل الحياة وتكوينها الأساسي، بما فيها الجوانب السياسية والاجتماعية.

والقيمة المجردة، هي نظام القيم، الذي تتحدد فيه القيم العليا الحاكمة، والعلاقة بين القيم وبعضها البعض، وأي القيم لها الأولوية على القيم الأخرى. وتلك مسألة مهمة، لأن القيم السائدة في التاريخ البشري، أو لنقل القيم الإنسانية، تظهر في الغالب لدى معظم الشعوب والأمم، والقليل منها لا يظهر إلا لدى شعب أو أمة دون غيرها. ولكن المسألة ليست في ظهور القيمة أو وجودها في اللغة، بل في الوجود الاجتماعي والحياتي للقيمة، وما تمثله من ثقل بين القيم الأخرى، وأيضا المعنى المراد بها، ودلالة هذا المعنى في التطبيق العملي والسلوكي. وبالتالي تكتسب القيمة وجودا معنويا، يحدد دلالتها والنتائج النهائية لها، بل ويحدد كيفية تطبيقها عمليا. ومن العلاقات المتشابكة بين القيم، تتحدد العديد من المعاني والدلالات، التي يمكن أن تجعل معنى القيمة يختلف من حضارة إلى أخرى اختلافا كافيا لجعلها قيمة أخرى. والمعنى المتشابك للقيم، والعلاقات بينها، يمثل نظام القيم المتكامل، والذي يأخذ تميزه، بل نقول تفرده، من التكوين الخاص به.

ونعتقد أن نظام القيم في النهاية، والذي يمثل جوهر الحضارة، أو يمثل الفكرة المجردة للحضارة، يعد نموذجا فريدا، يميز الشعوب والأمم عن بعضها البعض. ونتصور أن هذه الفكرة الحضارية المجردة، هي التي يمكن من خلال اكتشافها أن نحدد حدود حضارة ما، والدول أو الأقطار التي تنتمي لهذه الحضارة. كما يمكن أيضا تحديد الجماعات أو الفئات أو الأعراق، التي تنتمي لحضارة واحدة، وتلك التي تنتمي لحضارات متعددة. وهذا التصنيف الحضاري، نراه أساسا في فهم التاريخ الحضاري، وقوانين تطوره، كما نراه لازما في تحديد الرؤية المستقبلية الحضارية، وتصور عملية النهوض الحضاري.

والبداية إذن، من خلال نماذج الفكرة المجردة، أي نماذج أنظمة القيم، ومنها نحدد الإطار الأساسي للمعرفة الحضارية. وبقدر ما نستطيع تحديد هذه النماذج، بصورة مستقلة عن بعضها، أي بوصفها كيانات حضارية لها الخصوصية، وبقدر مانستطيع اكتشاف بدائل هذه النماذج، بقدر ما تتكون لنا القدرة على اكتشاف الحضارات الإنسانية. ذلك الاكتشاف الذي نراه ضروريا لكل طرف، لأنه يسمح للباحث بمعرفة حضارته وحضارة الآخرين، مما يجعل معرفته بحضارته أفضل. والجانب الآخر المهم، يتركز في الوصول إلى نماذج من الفكرة المجردة، قادرة على وصف الحضارة المعبرة عنها، وصفا من داخلها، أي وصفا يتوافق معها، ولا يكون غريبا عنها ولا معاديا لها. والمراد من ذلك أن يكون النموذج الحضاري المعبر عن حضارة ما، قد جاء من داخلها، بالدرجة التي تحقق أفضل فهم وتفسير لها، وكذلك يكون النموذج مناسبا لشرح وإظهار الجوانب الإيجابية والسلبية في الحضارة، فيعرف ضعفها وقوتها تعريفا سليما. وبالتالي يصبح النموذج الحضاري الملائم، والذي يصف فترات الازدهار وفترات التراجع الحضاري، وصفا مفسرا لكل فترة، بما يكشف عن طريق النهوض.

وفي المقابل نرى أن النموذج المتحيز في التفسير الحضاري، والذي يقيس حضارة على حضارة أخرى، لا يمثل فقط معرفة متحيزة أو مشوهة، ولكنه يمثل فعلا عدائيا ينزع الأمة من حضارتها، ويشوه لها وعيها بنفسها، ويفقدها هويتها، ثم يرسم لها طريقا للتقدم، إذا سارت فيه وصلت للموت الحضاري، إذا كان للحضارة من لحظة موت. فالمسألة ليست فقط قضية معرفة، بل قضية الفعل المترتب على المعرفة. ولذلك فالمعرفة المتحيزة لموضوعها، هي المعرفة النافعة لموضوعها. والتحيز للموضوع يعني أن تكون المعرفة والموضوع من أصل واحد، أي من فكرة مجردة واحدة، وقيمة واحدة. ولهذا يكون علينا أن نفهم الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الإسلامية من خلال الفكرة المجردة، ونظام القيم التي تقوم عليه هذه الحضارة، وفي الوقت نفسه لا يجوز لنا أن نحاول فهم الحضارة الغربية من خلال نفس النموذج، والذي يصل بنا إلى صورة مشوهة عن الغرب، لا تفيد في فهمه، ولا في التعلم منه. ولكن عندما ندرس التغريب الحادث في بلاد الأمة العربية والإسلامية، ومظاهر الوافد، والنماذج السياسية والقانونية المستوردة عن الغرب،

علينا أن ندرس هذا التغريب ونفهمه، من خلال النموذج الخاص بالحضارة العربية الإسلامية، والذي يمثل السياق ويعبر عن الناس والأرض، وبالتالي يصبح هو النموذج الشارح لأثر التغريب في البلاد العربية والإسلامية. فإذا درسنا مثلا فكرة المنفعة المادية كمصدر للسعادة، في النموذج والحضارة الغربية، فقد نصل إلى صورة تختلف تماما عن تلك التي نصل لها إذا درسنا أثر التغريب وزرع هذه القيمة المادية للسعادة في البلاد العربية والإسلامية. ففي الحالة الأولى سنجد أن هذه القيمة، تنظم الحياة والعلاقات في البلاد الغربية، أما في البلاد العربية، فهي كافية لتدمير نظام القيم الموروث لدرجة تؤثر على تماسك الأمة.

المادي والمعنوي:

من العناصر الأساسية في الفهم الحضاري، تلك المتعلقة بالجوانب المادية والمعنوية. وهناك فرق رئيسي بين القيم المادية والمعنوية من جانب، وبين الأساس المادي للمعنى. فالقيم في النهاية، مفهوم له دلالته الحضارية والاجتماعية، أي له دلالته في الفهم الإنساني. والقيمة المادية، هي المفهوم الذي يعطي للمادة قيمة، ويجعل لها تفضيلا خاصة وأهمية نسبية. فعندما ننظر للذة الحسية بوصفها قيمة، كما في الحضارة الغربية، فإن هذا يعني أن اللذة لها مكانة وتفضيل، وبالتالي لها قيمة في حد ذاتها، ومنها تصبح اللذة هدفا في حد ذاتها، وهدفا لذاتها.

والقيمة بهذا المعنى هي ما يطلب لذاته، وليست وسيلة لغرض آخر، أو هدفا تاليا. وبهذا تصبح القيمة هي الهدف النهائي المراد الوصول له من السلوك والتصرف. والفرق بين الوسيلة والغاية، هو الذي يفرق بين القيمة العليا، والقيمة الأدنى. فالغاية التي يتجه لها الناس، ويضعون لها الأولوية الأولى، هي القيمة العليا، ثم يأتي بعدها القيم الأقل مكانة، ومن هذه القيم تتشكل منظومة القيم. ويخرج منها ما ليس له قيمة في حد ذاته، أو ما له دلالة سلبية، أي القيم السلبية المرفوضة.

وبهذا فإن القول بأن القناعة قيمة، كما في الحضارة العربية الإسلامية، يعني أن الشعور بالقناعة، وتحقيق هذا الشعور، تحقيق للقيمة. وهو مثل تحقيق الشعور باللذة، فكلاهما تحقيق للقيمة التي تحتل مكانة في الحضارة. وبنفس المعنى يمكن

الحديث عن قيمة الرفاهية، وتحقيق مجتمع الرفاهية، بوصفها ضمن القيم المادية، التي تهدف لتحقيق الوفرة في الإنتاج والوفرة في الاستهلاك. وبهذا المعنى تصبح القيم المادية، ليست المادة أو الشيء في حد ذاته، بوصفه مكونا ماديا يمكن أن يرى ويلمس ويحس، بل القيمة هي الدلالة التي تعطى لهذا الشيء المادي، وبهذا تصبح قيمة مادية، بقدر ارتباط تحققها بالوصول إلى الشيء وامتلاكه.

والقيمة المعنوية في المقابل، تتحقق من خلال أحداث وأشياء أيضا، ولكن تكون القيمة لا في المادة نفسها، ولكن في معنى منفصل عن المادة ومضاف لها. فالقناعة، هي الرضا بما يملك الإنسان، والشعور بالغنى والكفاية بما يملكه. ومعنى هذا أن الرضى يتحقق بما يملك الإنسان، ويرضى به، فتكتمل القناعة، والتي تعد وسيلة لتحقيق السعادة. والارتباط هنا بين المادي والمعنوي، يختلف عن حالة القيم المادية، لأن الأشياء التي تحقق الرضا، ليست أشياء محددة، ولا هي قدر معين، ولكنها الأشياء التي يحوزها الإنسان، ويرضى بها أيا كانت، كثيرة أم قليلة، أكثر من الحاجة أم أقل منها. ولكن في القيمة المادية، عندما نتكلم عن الرفاهية مثلا، سنجد أن تحقق الأشياء بوفرة تتيح وفرة في الاستهلاك، يحقق القيمة، ولكن وجود الأشياء بدرجة أقل لا يحقق الرفاهية، وبالتالي لا يحقق السعادة.

وفي هذا تصبح القيمة المادية مرتبطة ارتباطا لصيقا بالمادة نفسها، ويكون وجود المادة هو المحقق لوجود القيمة، ليس فقط من خلال مجرد توافرها، بل أيضا من خلال الكم الذي تتوافر به. أما القيمة المعنوية، فهي قيمة لفكرة أو شعور تكتسبه الأشياء، ولا يوجد فيها وليس من خصائصها، بل هو معنى يعطى للشيء، ويتحقق المعنى من خلال الشيء، لا به. أي أن المادة توظف لتحقيق معنى، أكثر تجريدا منها، ولا يوجد فيها، فيعاد صياغة دلالتها، لتتجاوز الدلالة المادية، وتوظف في المعنى. وكأن الفرق بين القيمة المادية والقيمة المعنوية، هو فرق في مدى ارتباط القيمة بالمادة، وهل ارتباطها مباشر أم غير مباشر. وكلما كان ارتباط القيمة بالمادة مباشرا ووثيقا، كلما كانت القيمة في المادة نفسها. وكلما كان ارتباط القيمة بالمادة ارتباطا غير مباشر، كلما كانت القيمة في المعنى، الذي توظف المادة فيه، وليس في المادة نفسها.

وبهذا نؤكد أن القول بأن الحضارة هي القيمة المجردة، والفكرة المجردة، وأنها منظومة من القيم، لا يعني أننا بصدد نموذج غير مادي للحضارة، أو أن هذه الفكرة لا تنطبق على الحضارة المادية الغربية المعاصرة. فالحضارة بهذا المعنى منظومة قيم، قد تكون قيما علمية أو دينية أو مادية. والحقيقة أن أي حضارة هي منظومة من القيم المتكاملة، ولن تكون منظومة من القيم المادية فقط، ولا من القيم المعنوية فقط، بل منظومة تتألف من العديد من القيم، المعنوية والمادية، ومن أهمية هذه القيم ومكانتها في المنظومة، يتكون نظام التفضيل الذي يميز قيما على أخرى، مما يكسب الحضارة ملامحها وتميزها. ومن القيم الأعلى والأكثر تفضيلا، والتي تصبح القيم الحاكمة، يتكون تميز الحضارة والذي تكتسب منه صفتها، واسمها، وتصنيفها.

ومن الجانب الآخر، فإن القول بأن القيم المعنوية ليست لها مكانة في العصر الحالي، أو أنه عصر المادة لا المعنى، قول مغلوط. فالقيمة المعنوية، تتعامل مع الأشياء، ولكن توظفها في تحقيق معان خارجة عنها. وبالتالي فإن المادة لها وظيفتها في أي حضارة للمعنى، ولا يمكن أن تقوم الحضارة على أساس من المعنى الخالي من المادة. ولا نظن أن الحضارة المادية أيضا، تقوم على المادة الخالية من المعنى. ولهذا نعتبر أن الحضارة كمفهوم محوري في دراسة الأمم والشعوب، وبوصفها الفكرة المجردة التي تتكون من منظومة متكاملة للقيم، قادرة على تفسير الحضارات المختلفة، وعبر الأزمنة المتباينة، وأن الارتكاز على القيمة، ليس تفضيلا للمعنى عن المادة، بل تركيزا على الجوهر المميز للحضارات.

الأساس المادي للحضارة:

الجانب المهم في الفهم الحضاري المبني على الفكرة المجردة، لا يعني إغفال الأساس المادي للحضارة، بل تغيير العلاقة بين هذا الأساس وبين القيمة أو الغايات النهائية للحضارة. فبدلا من وصف الحضارة بالبنية المادية لها، نرى أن هذه البنية لا تصف الحضارة، بل تمثل واحدة من الأسس التي تقوم عليها الحضارة، وتؤثر في تكوينها. والأساس المادي مع الأسس الأخرى التاريخية والمعنوية والعقائدية وغيرها، يمثل البيئة التي تتكون فيها الحضارة، وبالتالي يكون له تأثيره فيما تئول له الحضارة من صور.

وقد ظهر في العديد من المدارس العلمية، ارتباط الميل للتفسير المادي للتاريخ الحضاري، وللتاريخ مع الحضارة المادية. وفي المقابل نجد البعد عن التفسير المادي، بل وعن تأثير المادة في المدارس المنتمية للحضارات غير المادية. بمعنى أن الحضارة المادية تنتج علما ماديا في تفسيره، والحضارة غير المادية تنتج علما غير مادي في تفسيره، وهو أمر منطقي في الحدود الخاصة بالتفسير العلمي. والنظر للحضارة والتاريخ والسلوك الإنساني، بوصفهم من نفس نوع المادة، وينطبق عليهم قوانين المادة، وأيضا اعتبار السلوك الإنساني كنتاج وحيد للمادة، يجعل المادة هي السبب، والسلوك الإنساني هو النتيجة.

ولكن الأمر يختلف عندما نتكلم لا عن التفسير المادي العلمي، ولكن عن دراسة أثر الجوانب المادية في الحضارة والتاريخ والسلوك الإنساني. والمقصود بذلك أن المادة أو الجانب المادي من الحياة يؤثر على الإنسان، ودراسة هذا التأثير من الأهمية، مثل دراسة تأثير العوامل الأخرى الاجتماعية والثقافية. ويعد الجانب المادي، جانبا ضمن جوانب أخرى، يؤثر على السلوك مع غيره من العوامل، وبالتالي فهو يفسر جانبا من الظواهر الإنسانية، ولا يفسر جوانب أخرى.

نخلص من هذا إلى أهمية التفرقة بين الأساس المادي للظواهر الإنسانية، والنزعة العلمية المادية، التي تنتج من الحضارة المادية وتعبر عنها. فالنزعة المادية في العلم ترى أن المادة هي القيمة والسبب والمفسر للظواهر الإنسانية، أما في النزعة الإنسانية والمعنوية في العلم، فيتراجع دور المادة، فلا تكون السبب أو المفسر الوحيد. ولكن تجاهل دور المادة، والأساس المادي، يفقد الرؤية العلمية قدرتها على اكتشاف الظواهر. ومن الجانب الآخر، فإن التفسير المادي للتاريخ، يصبح صحيحا في الحضارة المادية، وغير صحيح في الحضارات الأخرى. نعني بهذا، أن الحضارة التي تعلي قيمة المادة لحد يجعلها القيمة الأساسية الحاكمة، هي أيضا الحضارة التي تلعب فيها القيمة المادية دورا رئيسا في تفسير السلوك والتاريخ.

ومثال ذلك، أن ملكية وسائل الإنتاج والعلاقة بين المالك والعامل، في حضارة مادية، سيكون لها دور مؤثر في التغير التاريخي، أكثر من دور هذه العوامل في حضارات أخرى. مما يؤكد مرة أخرى، أن فهم الحضارة لا يتأتى إلا من داخلها، وبإدراك منظومة القيم في الحضارة. وبهذا يأتي التفسير تعبيرا عن الدلالات التي

تحملها الأشياء والمعاني في الواقع الحضاري والاجتماعي للأمة أو الشعب. فيكون التفسير نابعا من دلالة الفكرة في الواقع، لا من دلالات أخرى للفكرة لا توجد في الواقع. وهي مسألة مهمة في فهم التحيز الحضاري للعلم، خاصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ففهم الحضارة، مثل الظواهر الإنسانية الأخرى، يعتمد على مفاهيم ليست بأي معنى من معان عالمية، بل هي مفاهيم تتأثر بالحضارة نفسها، وتكتسب معاني مختلفة من حضارة لأخرى. وعندما نفسر التاريخ الحضاري لأمة أو شعب، من خلال مفاهيمه الحضارية، ومن خلال اكتشاف منظومة القيم الأساسية الحاكمة له، بهذا نستطيع أن نصل إلى تفسير علمي أقرب للواقع؛ وأقرب لفهم الواقع وتفسيره.

والأساس المادي للحضارة، هو عناصر الواقع المادي التي تؤثر على سلوك الناس، وتشكل مجالهم الطبيعي الذي يكون المساحة التي تتحرك فيها الأفعال البشرية. وفي الحضارة مثل السلوك، يكون للواقع المادي بعناصره المختلفة أثر على الإنسان. ولكن بالنسبة للحضارة، تكون العوامل المادية المؤثرة، هي أولا الخصائص الأساسية للمجال المادي الذي يعيش فيه الشعب أو الأمة، والتي تحدد العناصر الأساسية المؤثرة على الحياة اليومية، والضرورية لاستمرار الحياة.

ولهذا يمكن أن نرى الأساس المادي والطبيعي للحضارة ، من خلال التفاعل بين الناس والبيئة التي يعيشون فيها. ويصبح مفهوم التكيف محوريا في فهم العلاقة بين الطبيعة والحضارة. فالناس تحتاج للتكيف مع الطبيعة التي تعيش فيها، ولذلك تتكون لديها أنماط من الفعل والسلوك الملائم لهذه الطبيعة. ومن مجمل الأنماط الملائمة للظروف الطبيعية، تتحدد المساحة التي تمثل الأساس الطبيعي للحضارة. وهنا يمكنا أن نفرق بين المادي والطبيعي، مما يسمح بالتفرقة بين الأساس الفاعل في كل الحضارات، والعوامل الخاصة بحضارة معينة. نقصد من هذا أن الأساس المادي بما يعنيه من عوامل الطبيعة والعوامل المادية المتعلقة بالأشياء المحسوسة والملموسة والمستخدمة، يمثل الإطار الفاعل في الحضارات التي تعلي من شأن القيم المادية. وفيها يكون لتأثير المادة والاقتصاد والسلع والإنتاج والملكية، دور كبير في بنية الحضارة، وفي مضمونها المجرد كفكرة ونظام للقيم. أما في الحضارات التي تعلي من شأن القيم المعنوية، فيكون تأثير المادة أقل وضوحا، ولا يتحقق إلا من خلال ما

لها من معنى وجداني وأخلاقي واجتماعي وغيرها. ولكن في كل الحضارات حسب تصورنا، تؤثر العوامل الطبيعية تأثيرا واضحا وأساسيا، سواء كانت الحضارة تعلي من شأن القيم المعنوية أو المادية.

وبهذا يكون الأساس الطبيعي للحضارة، يحدد بعض التوجهات الأساسية لمصير الحضارة واتجاهها، بسبب ما يحتاجه من عملية التكيف الإنساني معه، والتي ترتبط ارتباطا وثيقا باحتياجات الحياة اليومية، والوسائل المعيشية الملائمة لهذا الأساس الطبيعي. وبجانب هذا، نؤكد على أن الحضارة تشتمل على جانب مادي، يتمثل فيما تنتجه، وما تستخدمه من الأشياء. ولكن دور هذا الجانب المادي، أو المحتوى المادي، يتوقف على علاقة المادة والأشياء بالقيم العليا في الحضارة، والتي تتراوح بين العلاقة المباشرة، وفيها تكون المادة هي القيمة بدرجة واضحة، وبين العلاقة غير المباشرة، حيث تكون المادة متحولة إلى قيمة لا تمثلها في حد ذاتها، ولكن تمثل معنى يضاف للمادة وليس من خصائصها.

الحتمية والتفاعلية:

إن القول بالأساس الطبيعي للحضارة، وتأثيره على مآل هذه الحضارة، يدفعنا لتناول مسألة الحتمية. فالحتمية في العلم، احتلت موقعا متميزا في العلم الغربي المعاصر، ووصل دورها إلى التأثير الكبير على العلوم الاجتماعية والسلوكية. مما جعل النظريات الأساسية في العلم الغربي، والمتعلقة بالإنسان والحضارة، تصل لحد يجعل السلوك الإنساني نتاجا آليا للعوامل الطبيعية والبيئية والمادية والبيولوجية. وهو ما يؤدي لتصوير الإنسان تصويرا يشابه كيان الآلة، ويقلل مما نتصوره عن الإنسان، من جوانب إنسانية معنوية ووجدانية. ونظن أن الحتمية نتاج الفكرة المادية المجردة، وتخدم التصور المادي للحضارة، أو تلائم الحضارة ذات منظومة القيم المادية. فعندما تكون المادة هي القيمة العليا، ويكون لها الأثر الأول على الإنسان والسلوك، تصبح المادة هي المشكل للسلوك، بصورة مباشرة. ولأن المادة لها خصائص عينية محددة، لهذا تصبح هذه الخصائص مؤثرة على السلوك الإنساني مباشرة. من هنا جاءت أهمية الحس المباشر، على الإدراك الوجداني، مما

جعل العلم الغربي يرى أن المادة تؤثر على السلوك، تأثيرا تحدده خصائصها العينية المحددة، مما يجعل أثرها على السلوك أثرا محددا وحتميا في الوقت نفسه.

بهذا نفهم أن الحتمية تأتي من خلال تصور يفترض أن المادة تؤثر على الإنسان، من غير دور فاعل للإنسان، ونقصد من غير دور إدراكي وجداني فاعل للإنسان. فالمادة التي تجلب اللذة مثلا، هي مادة من خصائصها أن تنشئ الشعور باللذة لدى الإنسان، أي من خصائصها الحسية المباشرة، ومادام الإنسان يعلي من القيمة الحسية المادية، لهذا فإن تأثير اللذة الحسية التي تنتجها المادة، سيكون تأثيرا مباشرا وحتميا. وتصبح علاقة الحتمية، هي بين الخصائص المادية والعينية للمادة، والخصائص الحسية المادية والعينية للإنسان. والتفاعل القائم بين المادة والجهاز المادي للإنسان، أي الجسم والأجهزة البيولوجية، يعتمد على القانون الطبيعي أو على العلم الطبيعي، أي الفيزياء، ويخضع بالتالي لقواعد علم الفيزياء، ويناظر بين المادة والإنسان، ويساوي بينهما.

ورغم أن الحتمية في العلم، أصبحت النظرية السائدة والتي تأسس عليها العلم الغربي الحديث، إلا أنها لم تعد لها السيطرة، وظهرت الكثير من المدارس العلمية في الغرب، والتي تشكك في الحتمية المطلقة. ومع اختلاف درجة القول بالحتمية ومدى سيادتها، يبقى أن منظومة الحضارة المادية الغربية، والتي تهتم بالقيمة المادية، تركز في النهاية على المادة الطبيعية والمصنعة والمادة الإنسانية، وعلاقة التأثير والتأثر بينهما. وهي في كل الحالات علاقات من التفاعل المادي المحدود، والذي يتماثل في الفهم العلمي مع التفاعل الطبيعي والفيزيائي.

لهذا نرى أن درجة الحتمية في الفهم العلمي للحضارة والإنسان، تتوقف على النظر للإنسان، فإذا كان الإنسان في التحليل الأخير مادة عاقلة، فإن الحتمية بالمعنى المادي تمثل الأساس الأول للفهم العلمي. أما إذا كان الإنسان في التحليل الأخير، وجدانا عاقلا، فإن حدود الحتمية تتضاءل، لحد يجعلها لا تمثل المفسر الأول أو الأساس العلمي في فهم الإنسان والحضارة. وهنا يتأكد مرة أخرى، مدى التحيز الحضاري للعلم، فالعلم الغربي، المادي الحتمي، هو نتاج المنظومة الحضارية الغربية، جاء منها ويعبر هنا ويفسرها من داخلها، تفسيرا يتوافق مع أسسها.

من هنا، نحاول أن نميز بين الحتمية من جانب، وبين القول بتأثير العوامل الطبيعية على الحضارة. فليس كل تأثير من مادة طبيعية، على الإنسان والحضارة هو تأثير حتمي. ورغم أن الطبيعة لها خصائصها المحددة، فإن هذه الخصائص ليس لها تأثير محدد وحتمي على الإنسان، وبالتالي على الحضارة. لأن العوامل الطبيعية، لا تؤثر تأثيرا مباشرا حتميا على الإنسان، من خلال كل عامل على حدة، بل أن المنظومة الطبيعية في تفاعل عناصرها معا، تنتج حالة وبيئة طبيعية تختلف باختلاف درجات كل عنصر، والتفاعل بين العناصر، ومدى الثبات والتغير في علاقة العناصر الطبيعية ببعضها البعض.

والطبيعة في النهاية، مثل الكائن الحي، تتطور حسب قواعد طبيعية معقدة ومتداخلة، مما ينتج عنه تكوينات مركبة من حالة الطبيعة والبيئة. وهذه التفاعلية في الطبيعة نفسها، والتي تظهر في التفاعل بين مكوناتها، تؤدي في تصورنا إلى تفاعلات بينها وبين الإنسان، فيؤثر فيها الإنسان في حدود، وتؤثر الطبيعة عليه في حدود أيضا. وتأثير البيئة الطبيعية على الإنسان، لا يتوقف فقط على هذه البيئة، بل أيضا يتوقف على الإنسان، وعلى الجماعة التي ينتمي لها، ومن خلال التفاعل بين هذه العناصر معا يتحدد أثر البيئة الطبيعية على الحضارة.

نخلص من هذا أن تأثير البيئة على الحضارة، ليس حتميا بل تفاعليا، وأن كل تأثير للمادة على الإنسان، هو تأثير تفاعلي أيضا. ونظن أن النموذج التفاعلي في تفسير الظواهر الحضارية، هو الأقدر على التفسير لمختلف النماذج الحضارية. وتصبح درجة وحدود التأثير، بين الطبيعة والمادة من جانب، والإنسان من الجانب الآخر، تعتمد على منظومة القيم الحاكمة للحضارة، والتي تحدد العلاقة بين المادي والمعنوي. ويتحدد تأثير المادة والطبيعة، على الإنسان والحضارة من خلال إدراك الإنسان للمادة، والذي يمتد من الإدراك الحسي إلى الإدراك الوجداني. ومن عملية الإدراك، تتشكل القناة الأساسية للتفاعل بين المادة والطبيعة من جانب، والإنسان من جانب آخر، فالإدراك يحدد نسبيا خصائص المادة، أو يحدد خصائصها بالنسبة للإنسان، مما يجعل الإنسان مؤثرا على المادة، أو مؤثرا على تأثير المادة عليه.

وهنا تتراجع الحتمية للعديد من الأسباب، ومنها أن القول بالحتمية في علاقة السبب والنتيجة لم يعد مقبولا علميا حتى في العلوم الطبيعية، لما تم اكتشافه من

تفاعلية واحتمالية عالية في كل العلوم الطبيعية، وبالتالي العلوم الإنسانية والاجتماعية. كما تتراجع الحتمية، ولو النسبية في التفسير العلمي للعلاقة بين الإنسان والمادة، بسبب تدخل الإنسان في خصائص المادة من خلال إدراكه لها. وهو ما يرجح الفهم التفاعلي التبادلي، كإطار للتفسير العلمي، وكنموذج معرفي علمي. والتفاعل التبادلي، يفترض أن العناصر الظاهرة في حالة من التفاعل والتأثير والتأثر، مما يجعل نتاج هذه العملية لا يتوقف على الخصائص الطبيعية لعناصر الظاهرة، بل يتوقف بالقدر نفسه على عملية التفاعل بين هذه العناصر، والتي تؤثر على خصائص كل منها، كما تؤثر على تأثير هذه الخصائص، وتغير منها من حالة لأخرى.

والنتاج المباشر لذلك، أن في علاقة التفاعل المتبادل بين الإنسان والحضارة من جانب، والطبيعة والمادة من الجانب الآخر، لا توجد علاقة السبب والنتيجة، ولاتوجد عناصر لا تكون إلا سببا، وعناصر أخرى لا تكون إلا نتيجة. ففي التفسير العلمي الغربي، ساد الاعتقاد بأن العنصر المادي والطبيعي والبيولوجي، يحتل دور السبب والعناصر الوجدانية والعقلية والسلوكية تحتل دور النتيجة. ومهما تغيرت فكرة الحتمية، وتراوحت درجاتها، يبقى الوضع المتميز والمختلف للعناصر في المنظومة العملية. حيث إن الفكرة السائدة تجعل المادة، ولأنها محددة وعينية ومحسوسة وملموسة، تأتي أولا بوصفها الأكثر تأثيرا والأقل تأثرا. مما يجعل الوجدان والتفكير والتخيل، وهي من العناصر غير العينية والتي لا تلمس وتحس، تأتي في موضع النتائج التي تتأثر أكثر مما تؤثر. ونظن أن التمييز بين مكونات الظواهر الطبيعية والإنسانية والحضارية، من حيث نوع العناصر، وقدرة كل نوع على التأثير وقابليته للتأثر، تمثل الأساس الضروري للحتمية كنموذج معرفي، مهما تغيرت درجات تلك الحتمية.

نعني بذلك، أن التحول عن الحتمية، والذي وصل لنموذج معرفي نسبي، مازال في العلم الغربي، يقوم على التمييز بين العناصر من حيث خصائصها التأثيرية. والبعد عن علاقة السبب والنتيجة، والاقتراب من التفاعل بين العناصر، كنموذج تفسيري، مع الاحتفاظ بالتمييز بين درجة تأثير العناصر، لصالح العناصر المادية، يجعل البعد عن الحتمية ليس تغييرا للفهم العلمي المادي، ولكنه تغيير لدرجة الجبرية والاحتمالية في النتائج العلمية، مع احتفاظ العلم الغربي بالنزعة

المادية، والتي تعطي للمادة مكانة مؤثرة ومتميزة في التأثير على الظواهر البشرية.

ونظن أن المكانة المتميزة للمادة، والطبيعة، والتكوين البيولوجي، في فهم الإنسان والسلوك والحضارة، في الغرب، يتفق مع المكانة المتميزة للاقتصاد، والدور المحوري للإدارة والمؤسسات الإدارية والقوانين الإجرائية، والسيادة الواضحة للدولة بوصفها مؤسسة إدارية عسكرية حاكمة. فالمنظومة الحضارية المتكاملة تؤدي إلى نتائج ومنظومات فرعية تتفاعل معا لتكون الاتجاه العام للحضارة، ولتعبر عن منظومة القيم السائدة في الحضارة. والمنهج التفسيري الملائم، لدراسة الحضارات، يلزم أن يكون منهجا قادرا على اكتشاف الأنماط المختلفة للحضارات، مما يسمح بالنظر لحضارات المعنى، وفي نفس الوقت اكتشاف حضارات المادة. وهو ما يتحقق من خلال النموذج المعرفي الذي يقيس خصائص الحضارة، ومدى تميزها عن الحضارات الأخرى، ويفهم ويفسر الحضارة من خلال نموذجها المتكامل، أي من داخلها.

الحضارة من الداخل:

ومعنى هذا أن تأثير المادة على الحضارة، يجب أن ينظر له من خلال نموذج الحضارة نفسها، ونمط الإدراك السائد للمادة. مما يعني أن التفاعل بين المادة والطبيعة مع الحضارة، هو النمط العام، الذي يتحدد بعد ذلك في كل حضارة من خلال نمط خاص من التفاعل، ودرجة محددة من القدره على التأثير والتأثر لكل عنصر من عناصر الحضارة والمادة والطبيعة. وبهذا نرى الحضارة من خلال خصوصيتها الحضارية، ولا نراها بعين غريبة عنها. ولهذا نظن مثلا أن العلاقة بين المادة والإنسان علاقة تفاعلية يتغير فيها دور كل منهما من حضارة لأخرى، ويمكن أن تكتسب المادة أو الإنسان درجة أعلى من التأثير، أو درجة أقل من القابلية للتأثر، من حضارة لأخرى، حسب المنظومة الحضارية السائدة. ومن خلال النمط المكتشف للحضارة، يتم التعمق في فهم هذه الحضارة داخل الإطار الحاكم لها، وهو ما نسميه فهما من الداخل، وهو أيضا فهم غير عدائي، ولا يأتي من الخارج، ولا يأتي أيضا من رؤية مغايرة ومختلفة، يمكن لاختلافها أن تكون رؤية عدائية.

ويصبح النموذج التفاعلي، بهذا المعنى إطارا عاما لاكتشاف الخصائص الأساسية للحضارة، وبعده تتحول الخصائص الأساسية إلى نموذج ينمو تدريجا مع التقدم في فهم الحضارة. وكأننا نبدأ بالسياق المعرفي العام، وهو إطار التساؤل وتحديد الملامح الأولى، ومن خلال الملامح المتكشفة يتم تطوير النموذج لينمو بحجم المعرفة المتحققة، ويفسر كل ظاهرة من خلال التفسير المتاح عن الظواهر السابقة عليها، فيكون فهم الظاهرة متجانسا مع الفهم المتاح عن الظواهر المرتبطة بها. وينمو النموذج المعرفي للحضارة من داخل الحضارة، ويؤسس الفهم العلمي لبنية الحضارة على أسسها، ويؤسس الفهم العلمي لنتاج الحضارة على فهم بنيتها، ثم يؤسس الفهم العلمي لمستقبل الحضارة وتطورها المستقبلي على ماضيها.

من هنا نرى أن النموذج المعرفي العلمي، لدراسة الحضارة، هو نموذج معرفي للحضارة ومنها، وليس نظرية مستقلة عنها. وحتى يتحقق هذا الفهم، يلزم اكتشاف الحضارة بقدر ضئيل من التحيز. وهو ما نظن أنه متاح من خلال الفهم المقارن للحضارات، لأنه يتيح اكتشاف التميز بين حضارة وأخرى، والذي يتأسس عليه التنوع في النموذج المعرفي للحضارة. وبقدر المحافظة على التميز بين الحضارات، والقدرة على اكتشاف هذا التميز، يمكن الوصول إلى نماذج معرفية لكل حضارة، تساعد في فهم الحضارة من الداخل، وبالتالي يكون الفهم العلمي والنموذج المعرفي، محافظا على الحضارة في صورتها الأقرب للواقع، وأيضا صورتها المعيشية.

وهذه الرؤية تساعد على فهم الحضارة كما يدركها المنتمين لها، فهما يجعل النموذج المكتشف للحضارة يعيد اكتشافها من داخلها، فيعرفها المنتمي لها معرفة أعمق. ويلاحظ أن الفهم العدائي للحضارة، وهو الفهم الذي يأتي من خارجها، كثيرا ما يكون فهما مشوها، لدرجة أنه يقلل من معرفة الإنسان بحضارته، بدلا من أن يعمق تلك المعرفة. وأحيانا ما يكون التفسير عدائيا، لدرجة تفسد صورة الحضارة لدى أبنائها، ويكون التفسير فعلا من أفعال العداء الواقعي، وجزءا من عملية الهيمنة. ونعتقد أن العولمة والتغريب، في جانب مهم منها، تحاول أن تفسر الحضارات غير الغربية، تفسيرا عدائيا، يهدف لوضع هذه الحضارات في مرتبة أدنى من الحضارة الغربية، حتى يكون النموذج الغربي مرتبطا في الأذهان بالتقدم،

وترتبط النماذج الحضارية الأخرى بالتخلف. وهي عملية يراد منها سيطرة نموذج حضاري على العالم.

والأبعاد المكتشفة للفروق والتميز بين الحضارات، تمثل في مجملها الأبعاد الأساسية للحضارات البشرية، والتي يمكن اكتشافها من خلال الجهد العلمي في مختلف الحضارات. وهذه الأبعاد تمثل في تصورنا أساسا مهما لفهم التعددية الحضارية، وأيضا لفهم الحضارات في حد ذاتها، فالفهم المقارن ضروري في اكتشاف النموذج الحضاري، لأنه نموذج مجرد وعام، وتصور افتراضي يشرح ويفسر الظواهر، أكثر من كونه ظاهرة في حد ذاته. وفهم التعددية الحضارية، له العديد من الجوانب المهمة، لعل أهمها أنه يتيح تقييم العلاقات الدولية في نماذجها المختلفة، بما فيها مشروع الهيمنة الغربي الراهن، لأن معرفة التميز بين الحضارات، يشرح لنا تأثير محاولة فرض نموذج حضاري على النماذج الأخرى. كما يساعد الفهم العلمي للتميز الحضاري، في معرفة أفضل الأنماط للعلاقات الدولية التي تحافظ على التميز والتعدد الحضاري، كما تحقق الأهداف المرجوة من العلاقات والتنسيق الدولي.

ولعل المشروع الغربي القائل بالنظام العالمي الموحد، والذي يعتمد على النموذج الغربي، يقوم على أساس الفهم الخارجي العدائي للحضارات الأخرى. فمحاولة فرض النموذج الغربي في جانب منها، ناتجة من تصور غربي بإمكانية هذا الفرض عمليا، وضرورته للغرب من جانب، وكذلك ضرورته لتقدم العالم المتخلف. ومعنى هذا أن الفهم الخارجي العدائي للحضارات، يستخدم في تشويه صورتها، كما يستخدم في تبرير العداء لهذه الحضارات، بوصفها نموذجا للتخلف. ويصبح العمل للقضاء على هذه النماذج، وفرض النموذج الغربي، عملا تبرره الرسالة الحضارية المزعومة للغرب، فيمرر ما يقوم به من عمل عدواني لنفسه وشعبه، وكأنه عملا لإنقاذ البشرية.

الأرض والقيمة:

في الأساس الطبيعي للحضارة، نقف عند العوامل الجغرافية والمكانية الأساسية، والتي نتصور أنها تؤثر على الحضارة، وتمثل ضمن عوامل أخرى،

إحدى الركائز المشكلة لها. والحضارة ذات أساس جغرافي ومكاني واضح، من حيث إن الحضارة تنشأ في مكان معين، له طبيعته المكانية والمناخية والجغرافية. ومن التاريخ الطويل للبشرية، نجد أن الحضارة لها مكان، وليست بناء منفصلا عنه. بل نستطيع القول أن الحضارة تولد في مكان بعينه، وتختلف الحضارات من مكان لآخر. والصورة المستمدة من التاريخ، توضح أن الحضارة في ارتباطها بالمكان، تمتنع عن الأماكن الأخرى. كأن نقول مثلا إن الحضارة الغربية توجد في أوروبا الغربية، وامتدت بعد ذلك، ومع المهاجرين إلى الولايات المتحدة الأمريكية، لتصبح منطقة الغرب من الأرض، هي موطن الحضارة الغربية، والتي سميت في النهاية بمكانها. وبالمثل فإن الحضارات الكبرى في التاريخ البشري، لها مكانها على خريطة الأرض.

ومن التاريخ، نستطيع القول بأن كل الحضارات ولدت في مكان وعاشت فيه، ولم تنتقل منه لمكان آخر. وقد تظهر الحضارة في بقعة من الأرض، ثم تمتد لمحيطها المكاني المتصل، بمعنى أنها تظهر في جزء من مكانها قبل الأجزاء الأخرى. وهي قد تمتد من بقعة لبقعة أخرى مجاورة لها، وتعد امتدادا لها، من خلال الهجرة، أو بدونها. وهو في النهاية، أمر يختلف عن انتقال الناس من مكان لآخر، ومعهم حضارتهم. ففي هذه الحالة، فإن الحضارة يحملها من ينتمي لها، وهو مهاجر من موطن لآخر، وتصبح الحضارة مهاجرة معه وبه، ولا يكون الموطن الجديد موطنها ولا تزرع فيه، أو تنمو نموا طبيعيا بين الناس المستوطنين فيه.

ويقوم هذا التصور على فرض أن الحضارة لا يمكن أن توجد خارج مجالها الجغرافي والمكاني، ولا أن تنتقل من مكان لآخر، فالمسألة ليست ما حدث فقط بل ما يمكن أن يحدث أيضا. وبالطبع فإن هذا التصور يعني ضمنا، أن محاولات نقل الحضارة عن قصد، لن يكتب لها النجاح، لأن الحضارة لا تعيش خارج مكانها، وكذلك لأنها لا تعيد إنتاج نفسها في مكان جديد ومن خلال مجموعة بشرية مختلفة عن الجماعة الأصلية للحضارة.

وذلك الترابط بين الحضارة والأرض، ليس ترابطا بين عناصر أو مكونات الحضارة كل على حدة، وليس ارتباطا بين القيم المفردة والأرض، بل هو ارتباط بين الأرض ومنظومة القيم الحاكمة في الحضارة، أي أنه ارتباط بين الأرض ومجمل

الحضارة. وهنا تعبر خصوصية المكان عن نفسها، في خصوصية التكوين المتكامل للحضارة، مما يكسب الحضارة تميزها، في التكوين النهائي لها. ولكن هذا التميز لا يصل لحد تميز القيمة بمكان محدد ينفرد بها، ولكن المنظومة المتكاملة المشكلة لنمط القيم والسلوك والحضارة، هي التي تمثل بنية الحضارة والتي تتأثر ببنية الأرض.

لهذا فالمقارنة بين الحضارات، لا يجب أن تكون مقارنة للأجزاء، بل مقارنة للكل. فالأجزاء في حد ذاتها لا تصنع تميز الحضارة، بل إن تميزها في علاقة الأجزاء معا، وما يمثله ذلك من نمط. والفروق بين الأجزاء المكونة للحضارة، وبالتالي الأرض، يمكن أن تكون فروقا كبيرة أو محدودة في الدرجة، ولكن هذه الفروق كقياس كمي لن تكون كافية لتحديد الفرق بين الحضارات وبين الأماكن، إلا من خلال التكوين المتكامل الذي يحول الفروق الكمية لفروق كيفية، وبالتالي يفرق بين نموذج وآخر، يكون كل منهما كيان مستقل عن الآخر. مما يكسب الفروق الكمية في المكونات، دلالة خاصة، فيما تؤدي له من تباين بين كيان وآخر. أي أن دلالة الفروق الكمية في الأجزاء، لا تتضح إلا في ما تئول له من اختلاف كيفي بين النماذج. وما يقال عن الأرض يقال عن الحضارة. فهناك نمط للأرض، مما يمكنا من تقسيم الحضارات إلى أنماط أساسية، وكذلك تقسيم الأرض إلى أنماط أساسية. فالعالم يتكون من الصحراء والغابات والوديان والجبال وغيرها، والفرق بين مكان وآخر في حجم أو درجة أو مساحة الصحراء أو الوادي، ليس هو الفرق المشكل لنمط الأرض، إلا من خلال جملة الفروق التي تكون نمطا متكاملا.

وعلى الأرض قامت الحضارات، والتي نراها أنماطا من أنماط الأرض، ليس لأنها نتاج الأرض، ولا الأرض نتاجها، بل لأن الأرض مكان ميلادها. وهي نتاج تفاعلي للإنسان والأرض، حيث تتأثر الحضارة التي يشيدها الإنسان، بالأرض التي يعيش عليها. ويظهر تأثير الأرض في طبيعتها، والتي تحدد إمكانيات الحياة، وطبيعة العمل المتاح، ونوع الموارد الأساسية. ومن هذه الخصائص، التي يتكيف الإنسان معها، يظهر لديه نمط معين في الحياة ونظامها، نمط يفترض فيه أن يلائم طبيعة الأرض، ويتعامل مع ظروفها التعامل الميسر للحياة. وهنا يكون لطبيعة الأرض تأثيرها المباشر على المهن المتاحة، أو المهن الأساسية، التي تسود بين الناس، لما تمثله من وسائل متاحة للعيش.

ويمكننا أن نفرق بين الأرض الصحراوية، والتي تتخللها مساحات زراعية، وبين الغابات والجبال. وكل نمط من هذه المكونات المكانية، يتيح أعمالا ومصادر للغذاء. وفي نفس الوقت فإن الأرض الصحراوية تختلف عن الغابات، فيما تفرضه من أنماط ملائمة لمواجهة طبيعة الأرض، ووسائل الانتقال. وتظهر تأثيرات هذه الأنماط في الحياة الأولية للشعوب والأمم، لأن بدايات التاريخ، تشهد دورا للطبيعة يختلف عن دورها الراهن من حيث مدى تأثيرها. فالطبيعة كانت العامل الحاسم في تشكيل وسائل الحياة، ونمط التكيف مع الطبيعة، في الحياة البدائية. وعبر التاريخ طور الإنسان وسائل وأساليب تمكنه من التعامل الجيد مع ظروف الأرض، من خلال التطوير في أدوات الحياة والآلات وغيرها. ولكن التطور الحادث في أساليب الحياة، والذي يسمح بقدرة أكبر على التكيف والتعايش مع خصائص المكان، لا يغير هذه الخصائص، فيصبح التطور من الحياة البدائية للآن، تطورا في أساليب الحياة، يكتسب الإنسان منه درجة أعلى من التكيف والتعايش مع الظروف المكانية. ولكن الحياة البدائية، والتي شهدت درجة أقل من التكيف مع ظروف المكان، تجعل لهذه الظروف تأثيرها الواضح على الإنسان.

ونظن أن التطور في النهاية يمثل درجات من التكيف، ولا نقول درجات من السيطرة على الطبيعة. فالسيطرة توحي بأن الإنسان اكتسب القدرة على تغيير الطبيعة، وهو ما لم يحدث، ولكن يمكن فهم السيطرة على الطبيعة، من خلال كونها سيطرة على نتائج هذه الطبيعة على الإنسان. وبهذا يكون التكيف مع الطبيعة شاملا للتحكم في النتائج التي يريد أن يحققها الإنسان في حياته، مع التعايش مع الطبيعة، مما يسمح بتوجيه أثر الطبيعة، والاستفادة من أثرها الإيجابي، والحد من آثارها السلبية.

وطبيعة الأرض من الجانب الآخر، تعلم الإنسان معنى الحياة والموت والأخطار وغيرها. وبالتالي فإن الطبيعة الخطرة للأرض، غير الطبيعة المسالمة، كما أن الطبيعة التي تتميز بالخصائص المحددة وغير المرنة، تختلف عن الطبيعة المتباينة في مكوناتها، وبالتالي في أساليب الحياة الممكنة فيها. وهذه الخصائص عندما يدركها الإنسان، تكتسب معنى خاصا، يكونه الإنسان، بل نقول الجماعة أو المجموعة. وعبر الوقت، يفسر الإنسان طبيعة المكان الذي يعيش فيه، كما يفسر حياته، ويكون

رؤيته عن العالم والحياة، وهنا يتدخل الإدراك والتفكير والتخيل، ليكون نموذجا حياتيا، وفكرة مجردة، وقيمة عليا، لا تنفصل عن الأرض كليا، ولا ترتبط بها ارتباطا حتميا، ولكن تكون نتاج التفاعل بين الإدراك والأرض، وما تؤدي له من نمط معاش.

وهنا تظهر العلاقة بين الأساس الطبيعي للحضارة، ومضمون الحضارة نفسها. فهذا الأساس يحدد العناصر التي يدركها العقل، فيشكل عنصرا في الحياة والتفكير، وتتكون الحياة الاجتماعية، من هذه العناصر مع غيرها. ولكن النظر في خصائص هذه العناصر، لا يعرفنا الحضارة التي ستولد على هذه الأرض، بل يعرفنا بالاحتمالات الممكنة وغير الممكنة. والاختيار بين الاحتمالات يحدث من خلال التفاعل الطبيعي والمستمر لجملة العوامل الطبيعية والاجتماعية وغيرها، ومن خلال التفاعل يحدث الانتقاء الطبيعي والتلقائي لنمط من بين الأنماط، حتى تتشكل الحضارة في النهاية.

وتكتسب الأرض أهميتها من خلال كونها منظومة متكاملة، فهي أولا طبيعة الأرض وخصائصها، ثم هي نمط مناخي، له خصائص مناخية محددة، وهي أيضا موقعا له خصائصه في علاقته بالمواقع الأخرى، والترابط بينها. وهذا النمط المتكامل للأرض، هو الذي يجعل لها شخصيتها الحياتية، التي تمثل الممكن والمحتمل من أنماط للحياة. فالمناخ مع الأرض يحدد الزرع، والمصادر المائية، ونوع الغذاء المتاح، وكيفية الحياة والتكيف مع الظروف المناخية. ثم يأتي الموقع، ليحدد علاقة الأرض بما يجاورها، وكذلك يحدد امتداد الأرض، أو حدود هذا النمط من الأرض، وهي في الواقع حدود جغرافية الحضارة. نعني مساحة الأرض المتواصلة، والتي تنتمي لنمط واحد، ولها من الخصائص المشتركة، ما يجعلها في تكوينها النهائي نموذجا ومحيطا متداخلا، له نمط عام. وهذه المساحة، هي التي تمثل مكان الحضارة بالمعنى الواسع، أي المكان الذي تولد الحضارة في بقعة منه وتمتد فيه، لأنه البيئة الملائمة للحضارة. فالأرض في نقطة منها مكان ميلاد الحضارة، وفي بقاعها الأخرى، بيئة الحضارة وحدود امتدادها، الذي قد تصل له أو لجزء منه.

ويمكن تسجيل الكثير عن تطور الحضارة، والتطور الطبيعي للأرض، خصوصا عندما نتناول الزمن السحيق، والذي شهد تغيرات مناجية حدثت عبر آلاف السنين. وهذه الفترات هي مراحل التأسيس للحضارة، والتي تغير فيها المناخ، وظروف الأرض، والماء المتاح، وحدث فيها الانتقال من عصر الجليد إلى عصر الأمطار والجفاف وغيرها. وتصبح السنوات الأولى بمثابة سنوات التشكيل للحضارة وللأرض نفسها، وهي عهود سحيقة، يرى البعض أنها امتدت لملايين السنين. وتلك سنوات فيما قبل التاريخ، نعرف عنها أقل مما لا نعرفه. وكما تغير المناخ أو الأرض في سنوات طويلة، وكان تغيره في الأرض، لا تغيرا للأرض. كذلك نرى من خلال التاريخ المسجل، أن أغلب ما نعرفه عن الأرض اليوم، هو ماكان في بداية التاريخ الإنساني المكتوب، نقصد من هذا أن الأرض هي الأساس الثابت في حياة الشعب أو الأمة، وهي بهذا أساس ثابت في بنية الحضارة. ومنها تكتسب الحضارة ثباتا، يدعم انتقال الحضارة من جيل لجيل، ويمثل ركيزة للتواصل الحضاري.

وخلاصة العلاقة بين الأساس الطبيعي والحضارة، يمكن أن يترجم في مستويات متعددة، تبدأ بالنمط السلوكي والحياتي الملائم، ثم تصل إلى الاختيار والتفضيل بين القيم. وفي المستوى الأول، والخاص بالنمط المعيشي، يظهر أثر الأساس الطبيعي بشكل مباشر، أو شبه مباشر، حيث تحتاج الطبيعة لنمط معين في المسكن والملبس وطرق العمل ونوع الغذاء، وغيرها من الجوانب الحياتية. وفي هذا المستوى تكون العلاقة بين السلوك والطبيعة علاقة مباشرة، يتحدد فيها النوع الملائم للتصرف، والذي يحقق التعايش مع الطبيعة. أما في المستوى الثاني والخاص بالتفضيل في القيم، فيكون أثر الطبيعة غير مباشر. حيث يبدأ الإنسان والجماعة والمجموعة، ومن خلال النمط السلوكي الأولي الملائم للطبيعة وللتكيف معها، في تكوين نموذج اجتماعي ومعرفي، يتحدد من خلاله القيم العليا، ودرجة التفضيل والأولوية لكل قيمة، مما يشكل في النهاية المنظومة الحضارية.

نعني بهذا أن العلاقة بين الطبيعة والحضارة، تحدث من خلال ترتيب القيم ترتيبا يحدد بنائها الهرمي. ثم تتطور الحضارة، من خلال تكوين نماذج القيم والعلاقة بينها، والمعنى المركب للقيم معا. وكأن الطبيعة تؤثر على التفضيل،.والإنسان

والجماعة، ومن خلال المعايشة والخبرة الحضارية التاريخية، يكونا المضمون المركب للقيم، ومنه يتكون النموذج الحضاري. نقصد من هذا التأكيد على أن النموذج الحضاري، هو اختيار جماعي، في سياق يتجاوب مع الطبيعة، دون أن يكون على علاقة مباشرة وحتمية بها.

موروثات الحضارة:

من خلال التصور السابق، يمكن أن نعرف الأساس الطبيعي للحضارة، بالمقابلة بينه وبين الأساس البيولوجي والجسماني للإنسان. فالتكوين الجسماني للإنسان، يمثل بناء طبيعيا، يحدد العديد من الخصائص المهمة للإنسان. ورغم أن هذا البناء واحد عبر البشر، إلا أن الفروق الفردية بين إنسان وآخر، تمثل حيزا مؤثرا على المستوى السلوكي والمعرفي والاجتماعي وغيرها. فهذا الأساس، ورغم أنه حدود طبيعية، وتكوين بنائي غير قابل للتعديل بالمعنى الشامل، إلا أنه لا يحدد شخصية الإنسان. فالبناء الجسماني للإنسان، لا ينتج شخصية معينة بصورة حتمية، بل يحدد إطارا طبيعيا يتشكل الإنسان بالتوافق معه، في العديد من الصور التي لا يمكن حصرها.

وبنفس المعنى، فإن البناء الطبيعي للأرض، يمثل البناء الجسماني للحضارة، ومنه تتشكل الحضارة في صور تتوافق مع البناء، ولكنها ليست صورة واحدة حتمية. مع ملاحظة أن العلاقة بين البناء الجسماني للإنسان، والبناء الطبيعي للحضارة، يتضح منها أن البناء الجسماني أكثر تحديدا من البناء الطبيعي، أي أن البناء الجسماني يفرض شروطا أكثر للتكيف من البناء الطبيعي للحضارة. وإذا كان البناء الجسماني للإنسان، يسمح بالعديد من الأنماط الشخصية والفروق الفردية بين الناس، فإن البناء الطبيعي للحضارة، يسمح أيضا بالعديد من الأنماط الصالحة للتكيف معه. وهذه المساحة تعبر عن نفسها في صور متعددة، منها:

١ - يسمح البناء الطبيعي للحضارة، بالعديد من التكوينات الحضارية الممكنة، وتعد الحضارة الناشئة على الأرض بمثابة اختيار من هذه الاختيارات، وهو اختيار جمعي للأمة أو الشعب.

٢ ـ يسمح البناء الطبيعي، وخصائص الأرض، للجماعات أو المجموعات التي تعيش فيها، بأن يكون لها أنماط متعددة في السلوك والنمط الحياتي والمعرفي الثقافي، مما ينتج عنه قدر من التعدد الجماعي.

٣ ـ يتيح هذا البناء الطبيعي، مساحة واسعة للتنوع الفردي، على المستوى الشخصي الذي يسمح بقدر من التميز لكل إنسان على حدة.

وهذه المستويات معا، تسمح لنا باكتشاف حقيقة مهمة، وهي أن الحضارة السائدة ليست نمطا مختارا من البدائل الممكنة في حدود الطبيعة، ولكنها نتاج التفاعل والتكيف بين الإنسان والجماعات والمجموعات من جانب والطبيعة من الجانب الآخر. ومن خلال تشكل أنماط حياتية تتعدد بين الناس، وتتعدد بين المجموعات والجماعات، تولد الحضارة بوصفها المشترك العام بين الناس والجماعات والمجموعات، لتكون تعبيرا عن المشترك والمتفق عليه بين أبناء الشعب أو الأمة.

بهذا يمكن أن نرتب البناءات المكونة للحضارة، على طبقات وشرائح، تبدأ بالأساس المشترك وتنتهي به، وتمر بمستويات من التعدد والتنوع. فهي تبدأ بالبناء التحتي الطبيعي المادي وهو الأساس الطبيعي للأرض، وكذلك الأساس الجسماني للإنسان، وتنتهي بالبناء الفوقي المعنوي المجرد، وهو الحضارة المعبرة عن الشعب أو الأمة. وبينهما نجد مستويات من تميز الأفراد، تمثل المساحة الأكبر من التنوع، ويتجمع هذا التميز في أطر مشتركة، تمثل الجماعات والمجموعات، فتصبح أول مستوى للتجمع المعنوي، ويليها إطار الحضارة الجامع.

بهذا يتحرك الأساس الطبيعي للأرض، ويتفاعل في المستوى المباشر مع الإنسان. وفي هذا المستوى يتفاعل البناء الطبيعي للأرض، مع البناء الجسماني للإنسان، ومن تفاعلهما تتكون الأنماط الأولى الأساسية، والتي ترتبط بالخصائص الطبيعية المؤثرة على الإنسان مباشرة، مثل المناخ. ثم يتفاعل الإنسان مع هذه الظروف الطبيعية، ويكون أنماطا حياتية ومعرفية، وكأنه يعيد بناء الأساس الطبيعي للأرض والجسم، في معان جديدة ودلالات تتجاوز التكوين المادي للأرض والجسم، وتصل لمستوى الوجدان والتخيل والتفكير. ويضاف لذلك مستوى

التفاعل بين الناس، وفيه تتفاعل العناصر الناتجة من تفاعل الطبيعة مع الجسم الإنساني، ومن تفاعل الإنسان مع الأرض.

فتنتقل التفاعلات الفردية المباشرة، والتفاعلات الطبيعية الأساسية إلى مستوى مركب من التفاعل المعنوي بين الناس، والذي تسود فيه المضامين المعرفية والوجدانية، فيكون تفاعلا على مستوى المعنى بين الناس. ومن هذا التطور التدريجي، يتجاوز المعنى المادة، وتنتقل النتيجة من مستوى الأجزاء إلى الكليات، ومن التأثير المباشر للأساس الطبيعي والجسماني، إلى التأثير غير المباشر. وفي هذا المستوى الإنساني للتفاعل، تتشكل النماذج الاجتماعية للإنسان، كما تتشكل النماذج المعرفية والثقافية. ويصل الإنسان لمستوى مركب يتجاوز الطبيعي ويقترب من الحضاري بالمعنى الشامل.

والمضمون الاجتماعي المتكون للإنسان، يتفاعل مع الآخرين، ليشكل النماذج الجامعة والمتفق عليها بين عدد من الناس، ثم بين عدد أكبر، حتى تتشكل الحضارة في مضمون أكثر تجريدا من المستويات السابقة عليها. فالعلاقة بين الأساس الطبيعي والحضارة ليست علاقة مباشرة في التحليل الأخير. وذلك لأن الحضارة تصور افتراضي يشرح المشترك بين الشعب أو الأمة، أما الأساس الطبيعي للأرض فهو بناء طبيعي مادي. ويتحول هذا الأساس الطبيعي، من بناء مادي عيني، إلى دلالات اجتماعية ومعرفية، من خلال الإنسان نفسه والتفاعل بينه وبين الطبيعة. وعبر الإنسان والجماعات والمجموعات، يتحول الأساس الطبيعي من بناء عيني مادي، إلى دلالات حضارية، ويكتسب معنى حضاريا في نهاية الأمر.

والعلاقة بين الأساس الطبيعي للأرض والحضارة، في جانب منها تمثل المشترك على كل المستويات المادية والمعنوية. فالأرض تمثل مشتركا ماديا معاشا بين الناس، والحضارة هي التصور الناتج من المشترك الاجتماعي والمعرفي بين الناس. ولهذا يمكن اكتشاف العلاقة بين الحضارة والأرض، من حيث إنهما أسس مشتركة، ومن حيث إن تأثير الأرض على كل أبناء الحضارة، يعد من أسباب المشترك بينهم، بجانب الأسباب الاجتماعية والإنسانية الأخرى. وأيضا نتصور أن تأثير الأرض على أفراد الناس، في جانب مهم منه، تأثير متشابه، أو تأثير مترابط. لهذا تعد

الأرض من أسباب الترابط والمشترك، الداعي لوجود الحضارة، بجانب الحاجات الفطرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ويلاحظ هنا أن هناك علاقة على مستوى آخر، بين الأساس الطبيعي للأرض، والأساس الجسماني للإنسان. تلك العلاقة المتمثلة في خصائص التكوين الجسماني المرتبطة بالأرض، والتي تعرف عادة في العلم بالخصائص العرقية. والمقصود بها أن كل جنس من الأجناس له مميزاته الجسمانية الخاصة به، والتي تظهر في اختلاف لون البشرة، والهيكل الجسماني ولون الشعر وغيرها من العناصر. وقد أوضحت الدراسات الأنثروبولوجية أن تغير البناء البيولوجي بين الأجناس، ناتج للتكيف مع الطبيعة والمناخ السائد، مما يجعل البناء الجسماني يكون صفات طبيعية متميزة عبر الوقت، حتى يتلاءم مع البيئة المحيطة به، ويحمي نفسه.

ولا نجد في الدراسات المشار لها، ما يوحي بأن اختلاف البناء الجسماني بين الأجناس، يمثل اختلافات جذرية، يمكن أن تفرق بين إنسان وآخر. والحقيقة أن الرؤى التي نادت بالاختلاف الشامل أو المؤثر بين الأجناس، لم تكن إلا رؤى عنصرية. فالفروق بين الأجناس، والتي تنتج من المناخ والطبيعة، لا تجعل جنسا عاقلا أكثر من غيره، ولا مبدعا أكثر من غيره. ولكنها تجعل لكل جنس صفات معينة ملائمة للبيئة. وفي النهاية فكل الأجناس لها القدرات الإنسانية الأساسية، ولها الصفات الجسمانية المشتركة في مساحة أكبر من مساحة الصفات المميزة. ونتاج هذا التميز الجسماني، والمرتبط بالطبيعة، حسب تصورنا، ليس إلا النتائج المادية والجسمانية الملاحظة، لعملية التكيف مع الطبيعة. فكما ينتج من عملية التكيف، نمطا للحياة والمعيشة، يؤثر في النهاية على التكوين الحضاري بصورة غير مباشرة، هكذا ينتج من عملية التكيف على المستوى المباشر، ومع نمط المعيشة والملابس والمأكل، نمطا من خصائص التكيف الجسماني، تتواكب مع التكيف السلوكي وتتكامل معه، لتحقق للإنسان أفضل درجة من الملاءمة مع الطبيعة.

ومن خلال التشابه في بعض الخصائص الجسمانية، وأغلبها خصائص سطحية وظاهرية، يتشكل للناس شكلا متقاربا، يؤدي إلى نوع من الإحساس بالوحدة والمشترك. فتتجمع العناصر المادية والطبيعية والمعنوية، لتضع للحضارة إطارها ومحتواها، كما تضع لها حيزها المكاني الملاحظ، وشكلها الإنساني المميز. وبهذا

تتعدد القنوات التي يحدث من خلالها التفاعل بين الأساس الطبيعي للأرض؛ وبين الحضارة كمنتج نهائي للأرض والناس. ويحدث نوع من العلاقة بين المادة والمعنى من خلال الإنسان نفسه، والذي يجعل للمادة معنى، ويجعل للمعنى مادة تعبر عنه.

تحول المادة للمعنى:

وعملية التحويل من المادي للمعنوي، هي التي تنشئ العلاقة بين الأرض والحضارة. وتجعل تأثير الطبيعي على الحضاري، تأثيرا تفاعليا واحتماليا، وليس تأثيرا حتميا. فالتحويل بالإدراك للمادة، إلى مادة لها معنى، يمكن أن ينتج المادة في صور متعددة، واحتمالات متباينة، مما يجعل خصائص المادة مؤثرة ولكن من خلال ما ينتج منها من معني، أي أنها مؤثرة من خلال تفاعلها مع العقل الذي أدركها.

وفي عملية التحول للمادة من مادة خالصة، إلى مادة لها معنى، يعطى للمادة اسما، وهو كلمة من اللغة، وهذا الاسم يحدد معنى المادة، ويعبر عن إدراك الناس لها. وبهذا نظن أن المادة الخالصة، لا توجد في إدراكنا البشري، لأنها لا توجد بدون إدراك، أو بمعنى أدق، أن المادة الخالصة توجد بعيدا عن الإدراك البشري، فهي توجد بهذه الصفة في حد ذاتها، وبدون عقل يدركها. أما المادة التي نعرفها، فهي المادة التي ندركها، وبالتالي هي ليست المادة الخالصة، بل المادة المتحولة إلى مادة لها معنى. ومن خلال عملية الاكتشاف للمادة، يعرفها الإنسان ويعطيها صفات، وهي صفات تتغير بقدر تغير معرفة الإنسان للمادة. فيصبح معنى المادة متطورا عبر الزمن مع تطور المعرفة الإنسانية، لتتغير المادة من حيث هي معنى، حتى تصل إلى المعنى المستقر لها، والذي يصاحب معرفة المادة معرفة كافية للتعامل معها وبها وتوظيفها والتكيف معها.

وهكذا فإن الأسس الطبيعية للأرض، تكتشف من الناس في المراحل البدائية للحضارة، وتكتسب الطبيعية المعنى والاسم، والذي يجعل لها دورا مدركا في حياة الناس. وهذا المعنى الذي يعطى من الناس للطبيعة، في جزء مهم منه تحويل الطبيعة إلى مكون من مكونات البناء المعرفي المشكل للحضارة، وفي الجزء الآخر منه إكساب للطبيعة لصفات من الفهم الحضاري والمعرفي للناس. فعملية إكساب

المعنى للمادة، هي عملية تفاعلية على المستوى المعنوي والمعرفي، يحدث من خلالها تأثر الحضارة بالطبيعة وتأثر الطبيعة بالحضارة.

وهكذا تكون العلاقة التفاعلية بين الحضارة والطبيعة، علاقة تأثير وتأثر، وليست علاقة حتمية، لأن المادة تكتسب المعنى من الحضارة، كما أنها تكسب الحضارة من خصائصها، كمصادر للمعرفة. فالعقل إذن يجعل التفاعل بين المادة والمعنى، في مستوى العلاقة بينهما، وهو مستوى التصور والتخيل والوجدان الإنساني. والذي يترجم في النهاية في اللغة، والتي تختصر المعاني ودلالاتها، كما تختصر معاني الأشياء والمواد، وتسجل تلك المضامين في كلمات. والكلمة في اللغة تحمل المعنى ودلالته، وعلاقته بالمعاني الأخرى. لذلك فالكلمة هي رسالة مركبة، تحمل العديد من المعاني التي تم اختصارها في كلمة، ومعها تنتقل المعاني، وتنتقل بذلك المضامين الحضارية، ويصبح للمادة معناها المتعارف عليه.

العقل الجمعي:

من اللغة المشتركة والمفاهيم المتفق عليها يتكون العقل الجمعي، وهو ليس عقلا موجودا، بل هو مجرد تصور افتراضي، نفسر به وجود الاتفاق بين الناس في اللغة والكلمات والمعاني والدلالات. وهذه المساحة من الاتفاق، تمثل مخزونا جماعيا، للأفكار والمعلومات والمعارف، والتي تنتقل من خلال لغة متفق عليها، ولها دلالاتها المتعارف عليها. وبهذا ينقل كل جيل خبراته ومعارفه إلى الأجيال التالية له، ومن تواصل الأجيال، تتواصل المعارف، وتتراكم الخبرات. وبدون التواصل والتراكم، ما تحقق للإنسان التقدم، الذي يعد نتاجا لكل الخبرات عبر التاريخ المكتوب وغير المكتوب.

ومع التواصل والتراكم المعرفي، تنتقل المعرفة بالأشياء، وينتقل معها الإدراك الخاص بها، والذي يحمل معانيها المتفق عليها. وبهذا تنتقل المادة من خلال العقل الجمعي، وينتقل تأثيرها من جيل لآخر. ويؤدي هذا إلى التواصل في الأثر الناتج عن الأساس الطبيعي للحضارة، والذي يجعل هذا الأساس مشتركا متواصلا، يصل بين الأجيال، كما يصل بين المراحل الحضارية المختلفة. وبالطبع تتطور معاني الأشياء والمواد عبر المراحل الحضارية، وينتقل من خلال اللغة المعنى الأول للمراحل

التالية، والتي يتطور فيها، وربما في نفس الكلمة أو كلمة مشتقة منها. وبهذا تصبح الكلمة تاريخا للمادة، تحمل معانيها المتتالية عبر الزمن، وتترجم التطور الحادث في الحضارة.

ومن الفهم المتفق عليه، في كلمات ومعان، يتكون العقل الجمعي، والذي نصوره بوصفه المشترك بين الناس من كلمات ومعان وأفكار، والتي ينقلها الناس عبر الأجيال. فالعقل الجمعي بهذا المعنى، هو عملية التواصل الراهن والمستقبلي، والذي يمكن أن نتكشف منه المخزون المتوارث عبر الأجيال، وذلك الذي سيورث للأجيال القادمة. وبهذا فالحضارة ليست اكتشافا وقتيا يرتبط بالحاضر دون الماضي والمستقبل، بل هي عملية تراكمية ممتدة عبر الزمن. وهذا التوارث الجماعي، يتواكب مع استمرارية الأرض وخصائصها الطبيعية. فيأتي الاستمرار من الأرض، كما يأتي أيضا من العقل الجمعي، بل هو يأتي من العقل الجمعي أساسا، وحتى الطبيعة والأرض، تتحول إلى معنى في العقل الجمعي، وتنتقل من خلال تاريخها الحضاري، لا من خلال حالة مادية خالصة لا توجد في الإدراك البشري أساسا.

والعقل الجمعي هو إذن وصف لعملية الوراثة في الحضارة، وهي وراثة البناء الحضاري، بما فيه من تكوين متكامل لأسس الأرض والطبيعة والاجتماع البشري. فخلاصة التجربة البشرية لشعب أو أمة، تتحول إلى رموز وكلمات ومعارف، تختصر وتنتقل إلى الأجيال. وتلك العملية لا تحدث بالمعنى المادي، الذي قد يتصوره البعض، فيظن أن الإنسان يولد بعقل جماعي، والحقيقة أنه لا يولد بعقل جماعي، ولكنه يولد في محيط يسوده هذا العقل الجماعي، مرموز له في أرض تحمل المعنى في أسمائها، وكلمات تنقل المعاني والأفكار.

وتعد الأرض بخصائصها الطبيعية، وما تؤدي له الطبيعة من خصائص جسمانية ملائمة لها، بمثابة الأساس الطبيعي الذي يحمل بعضا من خصوصية الحضارة. ولكن خصائص الحضارة بالمعنى المتكامل، فإنها تنتقل من خلال التربية والتعلم الاجتماعي والمحاكاة. وتصبح المساحة للتعلم الطبيعي غير المباشر، مساحة محدودة، لا تتجاوز الأسس الأولية، والتي تجعل الجيل الجديد يعايش نفس البيئة الطبيعية التي عاشها الجيل السابق. ولكن أنماط التكيف مع هذه البيئة الطبيعية تكتسب من خلال التعلم الاجتماعي. كذلك فإن الجيل الجديد أي المولود، يدرك

البيئة الطبيعية، كما يدرك معها الأبنية المادية للحضارة، من ملبس ومسكن وآلات وغيرها. وهذه البيئة المصنوعة، تحمل معها الكثير من نمط التعايش مع البيئة الطبيعية، ونمط الحياة عموما. وبهذا تكتمل البيئة التي يعايشها الجيل الجديد، من بيئة طبيعية وأخرى مصنعة، فيولد الجيل الجديد في سياق مادي وطبيعي يحمل خصائص من خصائص الحضارة.

التعلم الاجتماعي:

هكذا يكون الجانب المادي حاضرا مع لحظة الإدراك الأولى، ويكتمل حضوره في الإدراك من خلال التعلم الاجتماعي بالمعنى الواسع. والذي يكون تعلما للغة، بما فيها من معان ذات بعد تاريخي مركب، وبما تحمله من رموز الحضارة المختصرة في تعبيرات لغوية. والتعلم الاجتماعي، يتنوع في مصادر وأنواع شتى، منها:

١ - التعلم الاجتماعي، الذي يعتمد على المحاكاة، وهو الصورة الأولية للتعلم، حيث يحاكي الطفل الكبار.

٢ - التعلم الاجتماعي بالملاحظة، والذي يتمثل في تعلم الطفل من خلال ملاحظة الأكبر منه تعلما للكلمات، يتطور ليصل إلى المعاني، ثم تعلما لأنماط السلوك، يتطور ليصل إلى نموذج للحياة. ومنه يتعلم الوليد القيم، ويستوعب منظومة القيم السائدة، والفكرة المجردة الحضارية. وهذا النمط من التعلم، حسب تصورنا، يمثل الأساس المهم لانتقال الحضارة عبر الأجيال. لأن التعلم الاجتماعي بالملاحظة، يمثل عملية مستمرة لاستيعاب عدد لا نهائي من الأنماط والأساليب والكلمات والمعاني. مما يجعله مصدرا أساسيا للجزء الأكبر من عملية التعلم الحضاري بالمعنى الواسع.

٣ - التعلم الاجتماعي الموجه والمقصود من الأكبر سنا، أي الوالدين وأفراد العائلة، وهو الأفكار والقيم والأخلاق والكلمات والمعاني، التي يتم تعليمها للطفل عن قصد، من خلال أسرته ومحيطه الاجتماعي. وهو تعلم للجانب المنظم أو المحدد من الحضارة ونموذجها. وبالطبع نؤكد أن التعلم المقصود يتفاعل مع التعلم بالملاحظة، حيث يكون للثاني سيادة على الأول،

بمعنى أن الطفل يتعلم ما يراه قبل ما يقال له. حيث إن التعلم بالملاحظة، يمثل عملية فطرية وغير قصدية، تستمر في تلقائية دون تحكم من أحد، مما يجعلها عملية الاكتساب الطبيعي الاجتماعي للنموذج الحضاري. ومن خلالها يتم إعادة إنتاج نموذج الحضارة والحياة. كما إن نمط التعلم الاجتماعي بالملاحظة، يؤدي للتعلم من الكبار والأقران، والمعلمين في المدرسة ووسائل الإعلام، ومجمل المحيط الذي يتفاعل معه الطفل.

٤ ـ التعلم المقصود بالمعنى النظامي، وهو التربية والتعليم، في المؤسسات التعليمية. وهو يأتي في المرتبة الأخيرة، ويحتوي على تعليم المهارات والمعارف واللغة بشكل منظم، مما يدخل في الجانب العملي للحياة. ونعتقد أن التعليم يمثل عملية موجهة، تدرك من خلال ما تم تعلمه، ويؤخذ منها مايتفق مع التعلم السابق عليها.

وفي النهاية فإن عملية التعلم تتعدد مصادرها وموادها، وهو ما يتم استيعابه في منظومة متكاملة داخل الفرد، وبالتالي داخل الجيل. وتبقى مساحات من التنوع والاختلاف بين الأفراد، وبين الجماعات والمجموعات، تسمح بالتعدد والتنوع، وتبقي المشترك الذي يتواصل عبر الأجيال، ممسكا بالنموذج الحضاري، ومحققا لانتقاله المتتالي من جيل لآخر.

وخلاصة فكرة التعلم الاجتماعي، أن انتقال النموذج الحضاري، ليس عملا منظما ومقصودا، ولكنه عمل اجتماعي تلقائي وتفاعلي. فالإنسان يتعلم من التفاعل مع البيئة المادية والطبيعية، كما يتعلم من التفاعل مع الآخرين والمحيط الاجتماعي. وتصبح الخبرة الحياتية والسلوكية اليومية، هي المساحة الأساسية للتعلم الاجتماعي الذي ينتقل من خلاله النموذج الحضاري. ولأن هذه العملية غير مقصودة في أساسها، ولأنها تلقائية، وتتأثر بمجمل المحيط الاجتماعي، لذلك تعد عملية لتعلم النمط السائد في الأمة أو الشعب، كما تعد العملية التي يتكون منها النمط السائد، وينتقل من جيل لآخر.

التعلم التفاعلي :

والحضارة تمر بالعديد من المراحل، التي تشهد تغيرا في أسلوب التكيف مع البيئة الطبيعية، كما تشهد تغيرا في البيئة المصنوعة، وتغيرا آخر في الحضارة نفسها، والذي يمثل مراحلها، ودرجات ازدهارها وتراجعها. والتعلم الاجتماعي من جانب، والأساس الطبيعي للأرض، لا يعيق التطور والتغير عبر المراحل الزمنية. بل إن التعلم الاجتماعي في حد ذاته، ليس عملية للنقل الآلي، بل هو عملية للتفاعل، أو التعلم التفاعلي. ولهذا تحدث التغييرات تدريجيا، سواء في البيئة أو في النموذج الحضاري المتعلم، من خلال التفاعل مع المتغيرات المهمة الأخرى، مثل الأوضاع المعيشية والعالمية، والأنظمة السياسية والاقتصادية.

والتعلم التفاعلي أيضا، يفترض أن المُتعلم يتفاعل مع موضوع التعلم، فيأخذ منه ويضيف له، يتشكل به ويشكله. ولهذا تتطور الأنماط والأساليب المعيشية. ومن المهم أن ننظر للحضارة في النهاية، بوصفها بناء القيم الأعلى المجرد، والذي يتواصل عبر الزمن. ولكن الأنماط السلوكية والحياتية الفرعية، تتنوع وتتغير بدرجات أكبر من النموذج الحضاري نفسه. والحقيقة أننا عندما نستنتج نموذجا حضاريا لشعب أو أمة، فإننا نركز على المستمر والمتصل عبر التاريخ، ونعتبره النموذج الحضاري المميز، ولكن التميز من فترة لأخرى، ندركه بوصفه الملامح الخاصة لكل مرحلة تاريخية.

ولهذا يمكن أن تختلف رؤيتنا للنموذج الحضاري المتصل عبر التاريخ، حسب النقطة الزمنية التي نقف عندها، وحسب المعلومات المتوافرة عن التاريخ الماضي. فقد نرى بعض العناصر بوصفها من ثوابت النموذج الحضاري، ثم نكتشف أنها تتغير في مراحل تالية فنصنفها ضمن الملامح المميزة للمراحل الحضارية. ولكن من الجانب الآخر، يمكن أن نصل إلى تصور أفضل عن النموذج الحضاري المتواصل، وعن النماذج الفرعية للمراحل الحضارية، من خلال التصنيف الجيد للعام والخاص في الحضارة. وهو مثله مثل التصنيف الجيد للعام والخاص داخل المرحلة الحضارية الواحدة، أي التمييز بين الملامح المميزة لفئة من الناس، عن تلك المميزة لأغلب الناس. وكلما تصورنا الحضارة بوصفها الفكرة المجردة، أي منظومة القيم العليا، كلما اقتربنا من الجانب المستمر والمتواصل للحضارة.

بهذا يكون التعلم التفاعلي، الطريق الأساسي الذي تتشكل منه المراحل الحضارية، كما تتشكل منه التنويعات داخل المرحلة الحضارية الواحدة، كما يتشكل منه التميز بين الجماعات والمجموعات، وكذلك يتشكل منه التميز بين الأفراد. وكأن التعلم التفاعلي، الذي يستوعب النمط الحضاري السائد، ويطور من الأنماط السلوكية والأسلوبية والحياتية المتفرعة منه، يمثل مستوى من التعلم، يتجاوز المحاكاة في صورتها الأولية، ويتجاوز التعلم بالمعنى الذي يساوي بين نتيجة التعلم والمادة المتعلمة. فالتفاعل هنا، يسمح بقدر من التباين بين مادة التعلم أو الملاحظة وبين النتيجة النهائية للتعلم. ومساحة التفاعل، وكذلك مساحة التباين، تؤكد أن الإنسان يدرك من خلال التفكير والتخيل والوجدان، ولذلك فإنه يضيف لما يدركه. وكما يضيف المعنى للمادة، كذلك يضيف معاني جديدة للمعنى الذي يلاحظه ويتعلمه.

وهكذا يتم تداول المنتج الحضاري عبر الأفراد والجماعات والمجموعات، وكذلك عبر الأجيال، تداولا غير آلي، بل تغييري. ولذلك من المهم ألا نجعل التواصل الحضاري فرضا يبنى على القوالب الجامدة، ولا أن نتصور انقطاع الحضارة من مرحلة لأخرى. فالتواصل الآلي الجامد ينافي الحياة ويصورها في صورة ثابتة، وهو أمر لا يستند لحقائق التاريخ. كذلك فإن تصور الانقطاع الحضاري الكامل، حتى وإن حدث تدريجيا، يعني أن مرحلة من تاريخ أمة أو شعبا، لن يكون لها علاقة بالمراحل السابقة لها، وكأن كل مرحلة تخص شعب أو أمة لا علاقة له بالآخر، وهو ما ينافي التاريخ الحضاري المكتوب والمسجل للبشرية.

الثابت والمتغير:

إن فهم التاريخ الحضاري، وبالتالي فهم الحضارة، يعتمد في جانب منه على التمييز بين الثابت والمتغير في الحضارة. وإذا كان الأساس الطبيعي والجغرافي والمناخي، ضمن العوامل الثابتة، أو التي تتغير عبر مئات وآلاف السنين، فيمكننا أن نبدأ تعريف الثابت في الحضارة من الأرض، أي من المكان. أما الظروف والأحوال المعيشية، والمتغيرات الدولية، وغيرها من ملامح المراحل التاريخية، فهي من المتغيرات التي تختلف من لحظة لأخرى، وهي في التحليل الأخير، تعبر عن

الزمان. وكأن الثابت والمتغير في الحضارة، مكون يناظر المكان والزمان على التوالي، فمن المكان يأتي الثابت، ومن الزمان يأتي المتغير.

وبهذا نعرف الثابت في جانب منه، بأنه الملامح الأساسية في الحضارة، التي تأثرت بالخصائص الطبيعية للأرض. ومن ذلك يصبح المتغير ممثلا في الأنماط المختلفة والمتباينة، للتعبير عن الملامح الأساسية، من وقت لآخر. فالحضارة تتطور عبر الزمن، من خلال تطور علاقة الإنسان بالطبيعة، ضمن عوامل أخرى. فإذا كانت الأسس الطبيعية تلائم تكوينا حضاريا دون غيره، فإن التكيف معها يأخذ أشكالا متعددة، تميز المراحل التاريخية المختلفة. وتصبح المرحلة الحضارية في جانب منها، نتاج تفاعل المكان مع الزمان.

وبهذا يصبح التكيف، هو العملية الأولى الأساسية في التغيير، وأيضا في التأكيد على الجانب المتغير من الحضارة. فالتكيف عملية تفاعلية، ينتج منها أنماط مختلفة ومتطورة عبر الزمن. كذلك فإن التكيف في حد ذاته، نوع من التعلم التراكمي، فما يمكن الوصول له اليوم، يؤدي إلى أنماط جديدة يمكن الوصول لها غدا، ولم تكن متاحة اليوم. فكل معرفة وعلم جديد، يكتسب من خلال التكيف مع الطبيعة والحياة عامة، يؤدي إلى فتح آفاق جديدة أمام معرفة أخرى، تتيح أنماطا وأساليب وطرقا جديدة في الحياة. إذن التكيف عملية تفاعلية مع الحياة والطبيعة، وهي بهذا التفاعل تتيح بدائل في كل لحظة، يختار منها الإنسان، أو الشعب والأمة. ثم يؤدي تراكم المعرفة والخبرات، إلى بدائل أوسع يتم الاختيار بينها.

وبهذا يتأسس المتغير من الحضارة، وهو ليس فقط المتغير عبر الزمن، ولكنه أيضا المتغير في اللحظة الواحدة. فوجود بدائل في كل لحظة، يعني تأكيد الجانب غير الثابت من الحضارة، كما يعني أن هذا الجانب هو محل اختيار في كل لحظة. وفي الجانب المتغير من الحضارة، نجد المساحة التي تظهر اختيارات الشعب أو الأمة، كذلك الاختيارات الفرعية للمجموعات والجماعات، ومنها أيضا الاختيارات الفردية. ويتأسس بهذا الجانب الإرادي من التاريخ الحضاري، والذي يعبر عن إرادة الناس على المستويات المختلفة، ومن المستويات الجمعية إلى المستويات الفردية.

ومن هذا الجانب المتغير، يتأسس الاختيار عبر الزمن، أي الاختيارات التاريخية للشعب أو الأمة. مما يجعل الجانب المتغير من الحضارة معبرا عن مستويات مختلفة من التباين داخل اللحظة الزمنية الواحدة، وعبر الزمن. ويتشكل بهذا التنوع، الذي يساهم في تنوع وتعدد الخبرات، وكذلك تعدد المعارف، ومنه يتأسس عبر الزمن مساحات أكبر للتنوع والتباين الداخلي، أي داخل اللحظة الواحدة، والتباين عبر الزمن. ونقصد من هذا أن مساحات التباين داخل اللحظة، والتباين عبر الزمن، تزداد وتتسع مع الزمن، فتلك المساحات اليوم، أكبر وأوسع مما كان متاحا في الماضي. وعليه يصبح التباين داخل الشعب أو الأمة، في المراحل الأولى من التاريخ المكتوب، أقل بفرق واضح، من المساحات المتاحة للتباين في الحاضر الراهن. كذلك يؤدي هذا التراكم في الخبرة، إلى اتساع مدى التغير من فترة لأخرى، في الوقت الراهن، عن الفترات الماضية.

وكأننا بذلك نصل إلى قاعدة للتاريخ الحضاري، نرى فيها أن التنوع الداخلي، والتغير عبر الزمن، يتحرك من المدى الأقل إلى المدى الأوسع، عبر التاريخ البشري. ولكن ذلك لا يعني أن اتساع مساحة المتغير الحضاري، تكون على حساب مساحة الثابت من الحضارة. فقد يظن البعض، أن اتساع مساحة جانب لا تكون إلا على حساب مساحة الجانب الآخر. ولكن الأمر في حضارة البشر، يختلف عن هذا، فالحضارة وبالتالي الحياة بالمعنى الشامل، ليست مساحة محددة، يتم توزيعها بين الثابت والمتغير. والغالب أن التطور الحضاري في التاريخ الإنساني، هو تطور في المعرفة وسبل الحياة، يأخذ الإنسان من مجال لآخر، ويفتح أمامه آفاقا جديدة عبر الزمن. لهذا نتصور أن مساحة الحياة، تتسع مع الزمن، لتشمل معرفة جديدة وأفكارا وأنماطا، وغيرها. ومع اتساع نطاق الحياة، والتنوع والثراء في عناصر الحياة ومكوناتها، يصبح أمام الإنسان مساحة للتنوع والتباين أكبر من تلك المتاحة في الماضي.

بهذا يكون التراكم في الخبرات والمعارف، سببا في توسيع مجال الجوانب المتغيرة من الحضارة، دون أن يكون ذلك على حساب الجوانب الثابتة منها. ممايؤدي في النهاية، إلى توسع في أشكال التعبير عن الثابت الحضاري عبر التاريخ، وهو ما يشير إلى اتجاه التطور التاريخي نحو المعرفة الأعمق، التي تتيح التنوع في سبل الحياة

وطرقها. وتبقى الثوابت الحضارية، رابطا بين مكونات الشعب أو الأمة في اللحظة الواحدة، كما تربط بين اللحظات والمراحل المتتالية، ومنها تأخذ الحضارة وحدتها وتواصلها. بل يمكن القول بأن الجانب الثابت من الحضارة، هو الذي يتيح لنا دراسة وملاحظة الحضارات، بوصفها بناء فرضيا تاريخيا، يصف الشعوب والأمم. كما أن الثابت من الحضارة، هو الذي جعلنا نتكلم عن الشعوب والأمم، بوصفها كيانات متباينة داخليا ومختلفة خارجيا.

ويمكنا أن نتصور أن مساحة الثابت في الحضارة لا تتغير، حيث إنها المساحة التي تمثل الأسس والركائز الأساسية التي تقوم عليها الحضارة. والأساس في حد ذاته، لا يحتاج للتوسع، حتى يكون أساسا لمساحات أكبر من المتغير، أي من ضروب وسبل الحياة. لهذا نعتقد أن الثابت الحضاري يتيح التعميم الكافي ليكون أساسا للمتغير، رغم التوسع في مساحة المتغير. مما يجعل التطور التاريخي الحادث، يكسب الحضارة مساحات للتغيير والتطوير والتباين الداخلي، دون أن تتزايد مساحة الثوابت، ودون أن يتقلص دور الثابت في الحضارة. ونظن أن هذا المعنى يؤكد على فاعلية الثوابت الحضارية، التي تجعلها أساسا للبناء الحضاري، لا يتوقف على كم الثوابت، بل على نوعيتها وكيفها.

إذن، يؤدي المتغير الحضاري، إلى تحديد التباين الداخلي والتباين عبر الزمن، أما الثابت الحضاري، فيؤدي إلى التباين بين الشعوب والأمم، مثله مثل التباين بين خصائص الطبيعة والأرض. وهذه التباينات على تنوعها واختلافها، ليست من نوع واحد. فالتباين في الجانب المتغير، تباين حياتي ومعيشي ومعرفي، أما التباين في الجانب الثابت، فهو تباين في القيم الأساسية، والفكرة المجردة، أي جوهر الحضارة.

ولكن الفرق بين مستوى المتغير والثابت في الحضارة، يحتاج لاكتشاف دلالته. فالثابت من القيم العليا والمجردة، ولكن المتغير ليس فقط سلوكا وأساليب، بل هو معان ومضامين، تشكل مساحات من الثقافة والعلم والمعرفة. فإذا كان المتغير ينتج أساسا من التكيف والتعلم، فهو بهذا ينتج أيضا من عملية التفاعل، والتي يقوم فيها الإنسان بدور مهم في تكوين المعاني. مما يؤدي إلى تطور الحياة، وطرح معان جديدة للثوابت الحضارية، واستخراج أفكار جديدة منها. ويصبح التعدد في

الجانب المتغير للحضارة، تعدد ثقافي بالمعنى الشامل، يجعل لفئات الأمة أو الشعب ثقافات متعددة، داخل الحضارة الواحدة. ثم يؤدي إلى تكون ثقافات متعددة عبر الزمن، للشعب الواحد أو الأمة الواحدة. وهذا التعدد الثقافي، يمثل التعبيرات المتعددة عن الحضارة، بما تفرزه الخبرات والمعارف المتراكمة والمتعددة في آن واحد.

لهذا يصبح الجانب المتغير، كاشفا عن ثراء الحضارة، مما ينمي الحضارة نفسها، بقدر ما تفرز من تباينات وتعدد في اللحظة وعبر الزمن. فهذا الجانب المتغير، يؤثر على الثابت الحضاري، في تصورنا، تأثيرا مهما وبالغا، لأنه يجعل الحضارة حية ونابضة، بقدر ما هي ثرية فيما تنتجه من تعدد وتباين. فالجانب المتغير، والذي يرتبط بالتكيف والمعرفة واستخلاص المعاني المتعددة، يمثل في مجمله الجانب الحيوي الذي يعبر عن النشاط والفاعلية الداخلية في الحضارة. وبهذا الجانب، تقوى الحضارة وتزدهر، وفي نفس الوقت، تقوى ثوابت الحضارة، وتتحول إلى كائن حي نابض.

والثابت الحضاري، بهذا المعنى، ليس قيدا ولا هو قالبا، بل هو فكرة حية تتفاعل مع محيطها، كما تتفاعل مع نتاجها الفرعي، والذي يظهر في المتغير الحضاري. وإذا تصورنا حضارة مات فيها الجانب المتغير، فسنجد أن الحضارة نفسها تموت. وكذلك إذا تصورنا حضارة اختفى منها الثابت، فهي تموت أيضا. فالثابت الحضاري، هو الذي تقوم به الحضارة، والمتغير الحضاري، هو الذي يعيش به الثابت. والتعلم التفاعلي، وإمكانات الإنسان على التفكير والتخيل والتصور، تكون معا العملية الحيوية التي تغذي الحضارة، وتربط بين الثابت والمتغير، وتحدث بينهما التفاعل. وهي بهذا عملية حيوية، مثل التمثيل الغذائي، أي يخرج منها حياة، وتجعل للمعنى حياة.

أما الجانب الثابت من الحضارة، فهو يمر بمراحل لا نقول من التغير، بل من التشكل. ولعل أهم تلك المراحل، هي الفترات التي يظهر فيها دين جديد. فهي مراحل ينتقل فيها الثابت الحضاري من طور لآخر، ويصبح الثابت أكثر وضوحا وتشكلا وتبلورا. والدين الجديد، ينقل الأمة أو الشعب، من طور حضاري لطور آخر، تتحدد فيه القيم ونظامها، ويصبح للشعب أو الأمة، كتابا سماويا مرجعيا، يلخص جوهر الحياة، ويحدد القيم والقواعد العليا. وبالتالي يمكن أن نحدد

للحضارة مراحلها الكبرى، والتي تمتد لقرون، وفيها نميز بين ما قبل الدين وما بعده، أو الانتقال من دين لآخر. ولا نعتبر هذا تغيرا، بل نسميه أطوار الثابت الحضاري، أي التكوينات الكبرى التي ظهر فيها الثابت الحضاري.

نقصد من هذا، أن الحضارة لا تتبدل من منظومة إلى أخرى مختلفة عنها، ولكنها في تطورها تمر بأطوار متعددة، وتشهد مراحل للتغييرات الكبرى، لا يمكن إغفال تأثيرها. وهذه الأطوار الحضارية الكبرى، تمثل لا المراحل الحضارية، بل المراحل الكبرى والتصنيفات الأساسية التاريخية. وهي مثل انتقال الإنسان من الطفولة إلى المراهقة فالرشد، وهكذا. فإذا كان الإنسان يمر بمراحل في الحياة، وبعضها مراحل صغرى وبعضها مراحل كبرى، فالحضارات تمر أيضا بالمراحل الكبرى والمراحل الصغرى. وفي المراحل الحضارية الكبرى، يمكن أن نسجل حدوث تغير في ثابت من الثوابت، أو في علاقة الثوابت ببعضها، وهو التغير الذي ينقل الحضارة من طور تاريخي لآخر، ولا يفصلها عن الأطوار السابقة، بل يكون في الواقع نتاج هذه الأطوار.

التباين من السلوك للحضارة:

من هنا نصل إلى ثلاثة مستويات أساسية في التباين الحضاري تشهدها مختلف الأمم والشعوب، وكل مستوى منها يؤثر في جانب من جوانب الحضارة، كما إن كل مستوى منها يختلف عن المستوى الآخر، في علاقته بالمعنى المجرد الأساسي للحضارة، أي تختلف المستويات في مستوى العمومية والخصوصية. وهذه المستويات هي:

١ ـ مستوى التباين داخل اللحظة، وهو مصدر التباين بين المجموعات والجماعات داخل الشعب أو الأمة، كما أنه مصدر التباين بين الأفراد، وينتج من التباين في الجانب المتغير من الحضارة.

٢ ـ مستوى التباين عبر الزمن، وهو مصدر التغير عبر الزمن للشعب أو الأمة الواحدة، ويرتبط بالجانب المتغير من الحضارة أيضا، ويمثل المراحل الحضارية، ويترجم تغير الزمان.

٣ـ مستوى من التباين عبر الأطوار الحضارية الكبرى، والذي يحدث في قرون طويلة، مثله مثل تغير خصائص الأرض الطبيعية والتي تحتاج لقرون أيضا. وترتبط هذه الأطوار الحضارية، بالجانب الثابت من الحضارة، كما ترتبط أيضا بالجانب المتغير منها.

ولنا أن نضيف الجانب الرابع من التباين، وهو التباين بين الحضارات، والناتج من الجانب الثابت في هذه الحضارات. ولعل الكشف عن درجة التباين في كل مستوى، ومقارنة هذه الدرجات، توضح أكثر مدى التباين ودلالته. ونظن أن التباين والفروق، تكون في القيمة أو الطريقة أو الكم، أي أنها فروق كمية أو كيفية أو نوعية. وعلى هذا المعيار، يمكن أن نحدد درجات التباين في المستويات السابقة.

* فمستوى الفروق الفردية، يمثل المصدر الأكبر للتباين الكمي، والاختلاف في الكم والمقدار والدرجة بين الأفراد، دون الاختلاف النوعي والكيفي.
* أما مستوى الفروق بين المجموعات والجماعات، ففيه قدر من الاختلاف الكمي أقل، وقدر من الاختلاف الكيفي الذي يظهر على المستوى الجمعي ولا يظهر في المستوى الفردي.
* ومستوى التباين بين المراحل الحضارية، يمثل تباينا كيفيا ملحوظا، يغلب على أي تباين كمي.
* أما مستوى التباين بين الأطوار الحضارية، فيشهد تغيرا نوعيا، أي تغيرا في القيمة، ينقلها من طور لآخر، ويبقي التواصل والثبات لمنظومة القيم المتكاملة.
* وفي مستوى التباين بين الحضارات، نكون بصدد درجة أعلى من التباين النوعي، أي بين القيم، يصل لحد الاختلاف الكلي بين منظومات القيم التي تعبر عن هذه الحضارات. ولا يكون للفروق الكمية والكيفية، أثر مهم في هذا المستوى.

وحتى نستطيع ترجمة هذه الفروق، بصورة تكشف عن دلالتها، علينا تحديد مجالات الفروق، فلكل نوع منها مجال، يميز بين الفروق الكمية والكيفية والنوعية

من جانب والفروق الكلية من الجانب الآخر. ومجالات الفروق حسب تصورنا هي:

١ - المجال الأول يمثل مجال أنماط السلوك وسماتها، وهو المجال الذي يشمل الفروق الكمية، أي الفروق في درجة السمة أو النمط السلوكي.

٢ - ويمثل المجال الثاني، الفروق الكيفية، وهي تتجلى في الفروق الثقافية، أي الفروق في الاتجاهات والتفضيل والأفكار، وفيها يكون الفرق بين مكونات معرفية، لا بين درجات من المكون الواحد.

٣ - وفي المجال الثالث، نكون بصدد الفروق في البناء الثقافي المعرفي، وهنا ننتقل من الفروق الكيفية في المكونات الثقافية، إلى الفروق بين بناء معرفي وآخر، أي بين مرحلة ثقافية وأخرى.

٤ - أما المجال الرابع، فيمثل الفروق في القيمة داخل منظومة القيم الواحدة، فهو تغير لقيمة أو مكانتها، وليس تغيرا لمنظومة القيم.

٥ - وفي المستوى الخامس، يكون التباين والاختلاف في منظومة القيم نفسها، ويصبح التباين ليس كيفيا ولا نوعيا، بل تباينا بنائيا بين بناء وآخر، أي بين منظومة وأخرى.

ومجالات الفروق بهذا المعنى، تبدأ من السلوك إلى الثقافة، ثم البناء الثقافي، وبعدها القيمة ثم منظومة القيم. والسلوك هو مجال الفروق بين الأفراد، والثقافة هي مجال الفروق بين المجموعات والجماعات، والبناء الثقافي يمثل مجال الفروق بين المراحل الحضارية، والفروق في القيمة تمثل مجال الفروق بين الأطوار الحضارية، ثم تمثل الفروق بين منظومات القيم مجال الفروق بين الحضارات. وهكذا ننتقل من المكون الأصغر إلى الأكبر، والمكون الخاص إلى العام، ومن الفرعي إلى الرئيسي، ومن الطرفي إلى المركزي، ومن الأدنى إلى الأعلى، ومن الأقل تأثيرا إلى الأكثر تأثيرا، ومن الظاهري إلى الجوهري.

ويمكن أن نعبر عن هذه المستويات بإعطائها وزنا نسبيا، يكشف عن مدى تأثيرها. فيكون لهذه المجالات الدرجات والأوزان التالية:

* منظومة القيم يعطى لها وزن نسبي بقيمة «١٠٠٠٠» عشرة آلاف .
* القيمة يعطى لها وزن نسبي بقيمة «١٠٠٠» ألف .
* البناء الثقافي يعطى له وزن نسبي بقيمة «١٠٠» مائة .
* الثقافة تعطى لها وزن نسبي بقيمة «١٠» عشرة .
* السلوك يعطى له وزن نسبي بقيمة «١» واحد .

وهذه الأوزان تمثل ثقل كل مكون في تأثيره على الحضارة ، والتاريخ الحضاري ، والفروق الحضارية بين المراحل والأطوار والحضارات . أي أنها أوزان نسبية للفروق على الأساس النوعي . والفرق النوعي ، هو فرق بين شئ وشئ آخر ، وليس في درجة الشيء نفسه . وبها يمكن أن يكون الوزن النسبي ، هو المعامل الذي يستخدم لتحويل الفروق في النوع ، إلى فروق لها كم . ونعالج بذلك الكمية من خلال تأثيرها النوعي والكيفي .

من الجانب الآخر ، فإن مدى الفروق في كل مجال يختلف عن المجال الآخر . فالفروق الفردية والتي تمثل مجال الفروق في السلوك ، تشمل مدى واسعا للفروق ، يصل إلى حالات ودرجات متعددة ، بعدد البشر أنفسهم . ثم تكون الفروق بين الجماعات والمجموعات ، بعدد أقل ، وبعدها الفروق بين المراحل والأطوار الحضارية ، وكذلك الفروق بين الحضارات ، بعدد محدود ، ويسهل حصره حصرا شاملا . مما يعني أن الفروق بين منظومات القيم الحضارية ، ينتج عنها عدد محدود من المنظومات ، وعندما نصل إلى الفروق في السلوك نصل لعدد من الفروق يصعب حصره . وفي نفس الوقت ، فإن الفروق في منظومة القيم أكثر تأثيرا من الفروق في السلوك . وهكذا يتصاعد التأثير النوعي ، مع انخفاض التباينات عددا ، وتزيد التباينات كلما اتجهنا إلى الفروق الكمية . الكم له مقادير تتعدد ، أما الكيف ومن ثم النوع ، لهما بناءات أقل ، أي تكوينات كلية .

من جانب آخر ، نحتاج لاكتشاف هذه التباينات داخل الحضارة وبين الحضارات ، للتعرف على مدى هذا التباين ، داخليا وخارجيا . فالفروق السلوكية ، تميز الأفراد ، كل فرد عن الآخر ، وهي بهذا تمثل الفرق بين كل فرد من أفراد الشعب أو الأمة ، ومنها نصل إلى أنماط سلوكية بعدد الأفراد ، ثم نستخرج منها الأنماط

العامة التي تصنف هؤلاء الأفراد في فئات. وعلى هذا المستوى، لا يكون الفرق بين حضارة وأخرى، أو بين شعبين أو أمتين، فرقا ملحوظا، لأن التباين بين أفراد شعب أكبر من التباين بين الشعبين. وهو ما ينتج من وجود تباينات متعددة داخل الحضارة، وتتكرر هذه التباينات السلوكية داخل الحضارة الأخرى. وكذلك تكون الفروق السلوكية داخل الحضارة الواحدة ذات درجة عالية من التباين الفردي، مما يجعلها أكثر من التباين بين حضارة وأخرى في الفروق السلوكية. نخلص من هذا أن التباين السلوكي، يزيد داخل الجماعة أو الحضارة عن التباين بين الحضارات، وبهذا يكون التباين الداخلي أعلى من التباين الخارجي. وهو تباين كمي في مجمله.

وفي مستوى التباين الثقافي، بين المجموعات والجماعات في الحضارة الواحدة، يكون التباين بين جماعة وأخرى تباينا كيفيا. أما التباين الكمي السلوكي بين الجماعات، فيكون تباينا أكبر داخل الجماعة، وأقل بين الجماعات. وإذا قارنا بين مجموعات تنتمي لحضارة، وجماعات تنتمي لحضارة أخرى، سنجد أن الفروق تأخذ منحى آخر، حيث يكون الفرق الكيفي بين جماعات الحضارة الواحدة، أقل من الفرق الكيفي بين جماعات حضارة في المقارنة مع جماعات حضارة أخرى.

وبنفس المعنى، فإن الفرق بين المراحل الحضارية، أي في البناء المعرفي والثقافي، وهو فرق نوعي، يكون أقل من الفرق بين الحضارات، والذي يكون فرقا في المنظومة الحضارية المتكاملة، أي منظومة القيم. فكلما ابتعدنا عن دراسة الفروق الكمية السلوكية، وبدأنا في الفروق النوعية والكيفية، والتي تتعلق بالثقافة والمعرفة، نجد أن الفروق بين منظومات القيم بين الحضارات، يمثل فرقا جوهريا ودالا، بحيث يجعل الفروق الأخرى، بين الجماعات أو المراحل الحضارية أو الأطوار الحضارية، فروقا أقل جوهرية.

وبهذا نجد أن الفروق الكمية، داخل الجماعات أعلى منها بين الجماعات، أما الفروق الكيفية أي فروق القيم، داخل الجماعات والحضارات، أقل منها بين الحضارات. وهنا تكون الفروق الكمية داخلية في الأساس، أما الفروق النوعية فهي خارجية أساسا. وعندما نحاول معرفة الفروق بين الأفراد، علينا أن نركز على الفروق الكمية، أما عندما نحاول معرفة الفروق بين المجموعات أو الجماعات أو

الشعوب والأمم، أو المراحل والأطوار الحضارية، فتكون الفروق في الثقافة ومن ثم القيم، وهي الفروق النوعية والكيفية بدرجاتها المختلفة، هي الوسيلة المناسبة للقياس.

وهنا نلاحظ أن الفروق السلوكية، تمثل مستوى من الفعل العيني المباشر، وهي أقرب للتأثر بعوامل الوراثة، والتكوين الجسماني، وخصائص الجهاز العصبي. أما الفروق في منظومة القيم، فتمثل مستوى من التجريد، يتأثر بالوجدان والتخيل والتفكير، ويرتبط بالمعنى واللغة. السلوك إذن يبدأ من المادي ويتأثر به، ويبنى على الأساس الجسماني للإنسان، ويتفاعل مع الأساس الطبيعي للأرض. أما منظومة القيم فتمثل المنتج الإنساني المركب والمعنوي، الذي أنتجه شعب أو أمة، عبر عملية معقدة من التكيف والإدراك والتعلم، وأثر فيه الإنسان والمجموع، بالقدرة الإنسانية المتميزة على تكوين المعاني والصور والأفكار.

وقياس الفروق السلوكية يقترب من القياس الكمي المادي ويتأثر به. ومن ذلك نعرف القياس الكمي بأنه قياس للخصائص المادية للأشياء أو للسلوك أو للبناء الجسماني الإنساني، سواء لخصائصه البيولوجية الجسمانية، أو خصائصه النفسية السلوكية. أما قياس منظومة القيم فهو قياس كيفي، أي أنه تسجيل لبناء القيم، ورسم لملامح البناء، ثم مقارنة الأبنية المختلفة بعضها ببعض، بوصفها بناءات وليست أجزاء. فهو ليس قياسا لكم ما يوجد من كل عنصر، بل رصدا لبناء بكل مكوناته، والعلاقات بينها، وخصائصه كبناء.

وفي الحضارة المادية، والتي تغلب عليها منظومة القيم المادية، نجد اهتماما كبيرا بالدراسات السلوكية والقياسات الكمية، التي تستلهم فكرة القياس نفسها من عملية قياس المادة، وتعمم هذا النموذج القياسي على الظواهر الإنسانية والحضارية والثقافية. مما يجعل النموذج العلمي في الغرب، يميل لتجاهل الفروق الكيفية ضمن التغاضي عن المعنى في المضمون الحضاري. وفي تصورنا أن الرؤية المناسبة للحضارات، وكذلك للعلم الإنساني، هي تلك التي تتكامل فيها عناصر الظاهرة الإنسانية، ويكون القياس لكل جانب من جوانب الظاهرة، وحسب طبيعة هذا الجانب، فيأتي القياس كميا لما هو من المادة وخصائصها، ويكون قياسا كيفيا ونوعيا لما هو من الثقافة والحضارة، أي لما هو إنساني عامة. كذلك فإن التركيز على جانب

واحد من جوانب التباين، أو التركيز على التباين بين الأفراد دون التباين بين الجماعات، يؤدي إلى صورة غير متكاملة عن التاريخ الحضاري على وجه الخصوص، كما أنه يؤثر سلبا على الدراسات الاجتماعية والإنسانية والحضارية عامة.

الرأسي والأفقي:

يمكننا أن نعبر عن مجمل مسألة الحضارة، تعبيرا شكليا ووصفيا، في نموذج بنائي. يتكون من البناء التحتي، وهو الأساس الطبيعي للأرض، والأساس الجسماني للإنسان، وبناء فوقي يتمثل في منظومة القيم. وبينهما طبقات بنائية، تتمثل في السلوك وأنماطه والنمط الثقافي أو الثقافة، وبناء الثقافة والمعرفة، ثم القيمة، ومنظومة القيم، وذلك من أسفل إلى أعلى. وعندما ننظر لأمة أو شعب، نكون بصدد بناء رأسي واحد لمنظومة القيم، بداخله بناءات رأسية تتفرع من أعلى لأسفل، من القيمة والبناء الثقافي المعرفي، ثم نمط الثقافة ثم أنماط السلوك. وعندما ننظر للحضارات البشرية، نبدأ من منظومات للقيم، ثم تتفرع منها الأبنية التالية لكل منها.

أما عندما ننظر أفقيا لهذا البناء الحضاري، فنرى أنماط السلوك السائد سواء داخل حضارة واحدة أو في كل الحضارات، ثم نرى أنماط الثقافة والمعرفة. وبهذا يصبح المنظور الأفقي كاشفا لأنماط السلوك والمعرفة البشرية، بغض النظر عن الحضارات. وهذا المنظور الأفقي، يتعامل مع المشترك البشري، والفروق الكمية بين البشر، في حالة النظر للحضارات البشرية، وأيضا في حالة النظر من داخل حضارة واحدة. ويمثل المنظور الأفقي، ناصية النظر الكاشفة للفروق الفردية. أما المنظور الرأسي، فيكشف الفروق بين الجماعات والمجموعات والمراحل والأطوار الحضارية، كذلك الفروق بين الحضارات.

ومع اعتبار أن بناء القيم، بناء رأسيا، كذلك نعتبر بناء الأرض رأسيا، من حيث إن البناءات الرأسية تمثل الأسس الأكثر ثباتا وتأثيرا، لهذا نضيف لها البناء الجسماني للإنسان، بوصفه محددا رئيسا في الحالة الإنسانية. وهنا نفرق بين البناء الفوقي، بوصفه من صنع الإنسان، ونتيجة أعماله وتوجهاته، أما بناء الأرض

والبناء الجسماني، فهما من خلق الله. ثم نضيف على ذلك أن الدين من عند الله، وهو يمثل بناء فوقيا أعلى، يتجاوز بناء منظومة القيم العليا. فالأساس والغاية النهائية، هما من عند الله، ولكن هذا الأمر يختلف باختلاف الحضارات، حيث يختفي البناء الأعلى الخاص بالعقيدة الدينية من الحضارات التي لا تؤمن بالرسالات السماوية. ويحل محل الدين المعتقدات الوثنية، أو النظريات البشرية، وتصبح بناء أعلى ولكن من صنع الإنسان. ونظن أن الحاجات الأساسية لدى الإنسان، تدفعه إلى البحث عن العقيدة الأساسية في الحياة، والتي يكون لها القدسية الأعلى بين القيم. ولهذا فالحضارات التي لا تؤمن بالرسالات السماوية، تضع لنفسها بديلا بشريا للدين، وتعطي له قدسية وسيادة تناظر مكانة الدين السماوي لدى المؤمنين به، رغم أنه من صنع البشر.

وعلى الجانب الآخر، علينا أن نسجل الظروف والعوامل المؤثرة والعوارض والمتغيرات، والتي لا تمثل بناء ثابتا نسبيا، بقدر ما هي من المتغيرات. وتمثل هذه المتغيرات الظرفية والبيئية، من المنظور الأفقي. وفيها ظروف الحياة الخاصة بالفرد، كما فيها الظروف التي يمر بها شعب أو أمة، بصورة عارضة غير دائمة أو متكررة. وهي عوامل أفقية في تصورنا، لأنها ترتبط بالفروق بين الأفراد، والفروق بين الجماعات أو المراحل الحضارية على التوالي. وهي غالبا ما تكون عوامل مؤثرة على الفروق بين الأفراد، أكثر من تأثيرها على الفروق بين الجماعات، والأخيرة تكون أكثر من تأثير هذه العوامل على الفروق بين المراحل الحضارية، وبالتالي أكثر من تأثيرها على الأطوار الحضارية. نعني أن الظروف العارضة، هي بعد أفقي متغير، ليس له الثبات أو الاستمرار، الذي يميز الأسس الطبيعية وخصائص الأرض. وتلك العوارض، تؤثر على الفروق الداخلية والتفصيلية، بدرجة أكبر من تأثيرها على البناءات الأساسية. وعندما يظهر أثر للظروف على المراحل والأطوار الحضارية، فإن هذا الأثر يأتي من الظروف العارضة التي تستمر لفترات طويلة نسبيا، دون أن تكون من الظروف العامة المستمرة عبر التاريخ.

والظروف والعوامل العارضة، والخاصة، والتي تتنوع بين الأفراد، تتفاعل مع البناء الجسماني للإنسان، وتنتج التميز في السلوك والأنماط السلوكية، ويصبح لها الأثر البارز في الفروق الفردية، نتيجة تعددها وتنوعها الشديد. لذلك تصبح هذه

العوامل، مثلها مثل الفروق السلوكية نفسها، تتميز بدرجة أعلى من التباين داخل الحضارة الواحدة، عن التباين بين الحضارات. بهذا يكتمل المنظور الأفقي، ليكشف عن الكمي والفردي والمتعدد والخاص، ويميز بين الأفراد، ولا يميز بين الجماعات أو الحضارات.

ومن المنظور الأفقي، تظهر الفروق الكمية الكبيرة، والتي تصل إلى أقصى درجة لها، في الاختلاف بين كل الأفراد، مثل بصمة اليد. ولكنها تتجمع في أنماط سلوكية، ومنها الأنماط الثقافية والمعرفية، وعند هذا المستوى يختفي المنظور الأفقي، ليسود المنظور الرأسي. فمن الفروق الفردية، تتكون الأنماط الجماعية، ومنها يتكون النمط الجمعي العام. لهذا يصبح المنظور الأفقي، كاشفا عن الفروق الفردية، في المستوى السلوكي، أما في مستوى الثقافة والبناء الثقافي والقيمة ومنظومة القيم، فإن المنظور الأفقي يكشف عن عناصر وأجزاء الثقافة والمعرفة والقيم، خارج بناءاتها. ومن هذا المستوى، يمكن أن نحصر القيم الإنسانية، ولكننا لا نعرف المنظومات التي تتشكل بها، ولا نفهم دلالتها الحضارية. ويعني ذلك أن المنظور الأفقي للبناء الفوقي، يفيد من حصر المكونات الثقافية والمعرفية والقيم، دون وظيفتها وتركيباتها، وبالتالي دون نتاجها الحضاري.

القياس المعرفي:

يختلف مفهوم القياس وأسلوبه، حسب المكون أو الشيء المقاس. وتظهر هذه الاختلافات واضحة، بين قياس الفروق في السلوك وأنماطها، عن قياس الثقافة والبناء الثقافي والقيمة ومنظومة القيم. وبالتالي يختلف القياس للبناء الرأسي عن قياس السمات الأفقية. ومن ذلك نصل للفرق الرئيسي، بين القياس الكمي، والقياس الكيفي والنوعي. وإذا بدأنا بالقياس الكمي، وقياس السلوك ونمطه، سنجد أن القياس يعتمد في أساسه على حساب التكرار. وتصبح السمة السائدة، هي السمة التي يتكرر ظهورها في العديد من المواقف والظروف. ويعد هذا أبسط أنواع القياس الكمي، وفيه يكون السلوك السائد هو المتواتر والمتكرر، وهو قياس على المحور الأفقي. ويلي ذلك القياس الكمي للشدة، والذي يقارن بين شدة السمة أو السلوك لدى فرد، مقارنة بالآخرين. وقياس الشدة، قياس للتمادي

والدرجة التي تميز السلوك. فمثلا يمكن قياس العدوانية بمدى تكرار السلوك العدواني، أو بدرجة السلوك العدواني، والتكرار يكون عبر المواقف، والشدة تكون في الموقف الواحد. وهي كلها قياسات للفروق الفردية بين الأفراد، وتعتمد بالتالي على المقارنة بين الأفراد في التكرار والشدة، ومن هذه المقارنة يتحدد المتوسط والوسيط وغيرها من المعاملات الإحصائية.

وهذا المنهج القياسي، يتعامل مع أنماط السلوك في شكلها المفرد، محددا السلوك الواحد وقياسه، ثم يصل إلى قياس النمط السلوكي، وهو مجموعة السلوك المتشابه في أسسها السلوكية أو البيولوجية. وهكذا يتطور القياس من التكرار إلى الشدة، ثم من السلوك إلى النمط السلوكي. ويغطي هذا المجال السلوكي، السلوك الأولي التلقائي، أو السلوك اللاإرادي، والمستويات الجسمانية (البيولوجية) من السلوك. ويلي ذلك السلوك الحسي، والإدراك. وفي المستويات الأكثر تركيبا، يأتي السلوك الاجتماعي والوجداني، والسلوك في بيئة العمل والتعليم والأسرة، وغيرها من الجوانب السلوكية.

ومن دراسة الإدراك، بوصفه سلوكا ونمطا، نصل إلى قياس السلوك المعرفي، أي عملية التفكير والتخيل، وغيرها من العمليات العقلية. ونصل من خلال قياسات العمليات المعرفية، إلى الأنماط المعرفية، أي أنماط التفكير والتخيل والإبداع، وغيرها. وهي تمثل مستوى أو طبقة أعلى من أنماط السلوك، حيث نعتبر الأكثر تعقيدا وعمومية بوصفه طبقة أعلى. وعند هذا الحد، نقترب من الثقافة، من خلال قياس الاتجاهات والتفضيل والميول، من حيث تكرارها وشدتها. وهو المستوى الأخير، الذي يقف عنده فكرة القياس الكمي المعتمد على التكرار والشدة.

وفي هذا المستوى الكمي القياسي، كان القياس لتكرار الشيء أو شدة وجوده، وبالتالي يصبح الاختلاف بين الأفراد، فيما لديهم من هذا الشيء أو السمة. حيث تزيد درجة التكرار لدى فرد على آخر، أو تزيد درجة الشدة. وفي الكثير من الأحيان، لا نجد تمييزاً واضحًا بين الشدة والتكرار، وذلك نظرا لغلبة الفكرة الكمية المادية، والتي تناصر حساب التكرار، لأنه عد مباشر عيني. مما يكون على حساب أهمية قياس شدة السلوك، حيث إن تكرار السلوك، قد لا يعبر عن شدته. فمثلا

يمكن أن يكون الفرد يميل للسلوك العدواني، ولكن شدة السلوك تجعله في مراحل بعيدة عن السلوك العدواني الإجرامي، أو العنف المفرط، في حين قد يميل شخص آخر للسلوك العدواني الإجرامي، دون أن يكون السلوك متكررا بنفس الدرجة. وغياب قياس الشدة، يمثل في النهاية، بعدا عن القياس الكمي الذي يقترب بدرجة محدودة من القياس الكيفي، خاصة عندما نتناول قياس الشدة في النمط المعرفي، وفي الاتجاهات والميول.

وعندما نصل لمستوى الثقافة، ونتعرض للأفكار والمفاهيم، وبالتالي للإدراك في المستوى المجرد، سنجد أن القياس الكمي غير نافع في هذا المستوى. كما يلاحظ أن العلم الغربي الاجتماعي والإنساني المعاصر، يتجاهل كثيرا هذا المستوى، ويركز أكثر على المستويات الأدنى القابلة للقياس الكمي التكراري. والمقصود هنا أن الأفكار لا تقاس بمدى تكرارها أو شدتها، بل تقاس الفكرة أولا من حيث وجودها وتكوينها. وهنا نصل إلى البناء الرأسي، والفروق بين الجماعات، وبالتالي الفروق بين الحضارات في المستوى الأعلى. ونكون بصدد موضوع للقياس الكيفي والنوعي، والذي يحتاج بالتالي لتعريفه.

والقياس النوعي، هو القياس المعرفي، والذي يقيس الفكرة على غيرها من الأفكار، لاكتشاف تكوينها. فالقياس المعرفي، يهدف أولا لتحديد المكون المراد قياسه، تحديدا لخصائصه وعناصره ومفرداته. ثم نقيس التكوين في حد ذاته، وهو الجانب الأساسي في القياس المعرفي. أي أننا بصدد تحديد بناء معنوي، ومعرفة مكوناته، ثم قياس التكوين العام له. ومن خلال البناءات المعرفية التي يتم التوصل لها، يكون القياس المعرفي قياسا لما يوجد من بناءات لدى كل جماعة أو مجموعة. مما يعني أننا بصدد قياس لبناءات متميزة عن بعضها البعض، وبعد تحديدها نحدد ما يوجد منها وما لا يوجد لدى هذه الجماعة أو تلك. وبهذا نصل للمكونات الثقافية التي تميز الجماعات عن بعضها البعض.

وهذا العمل ليس ملاحظة أو استنتاجا فقط، بل هو أيضا قياس. فهذا العمل يبدأ بالملاحظة التي تكتشف الفكرة أو المكون المعرفي، ثم يتم قياس الفكرة على الأفكار الأخرى، لكشف خصائص بنائها الداخلي. فالقياس المقارن المعرفي، هو وسيلة مهمة لتحديد خصائص كل مكون، وتمييز تركيبه، وهو قياس لدلالة الفكرة

مقارنة بدلالات الأفكار الأخرى. ونظن أن المقارنة القياسية المعرفية، هي القادرة على كشف المفاهيم والأفكار، لأن اكتشاف الفكرة، والمعنى، اكتشاف لمضمون ليس له وجود عيني، مما يجعل المقارنة القياسية، وسيلة للاستنباط والاستدلال المنهجي المقنن.

والأمر لا يقف عند اكتشاف الفكرة وقياسها على الأفكار الأخرى، بل يصل إلى مرحلة مهمة عند قياس البناء الثقافي. حيث يكون القياس لمكونات البناء الثقافي من الأفكار والمفاهيم وغيرها، قياسا لكل مكون منها بالمقارنة بالمكونات الأخرى، داخل نفس البناء. وهذه المقارنة الداخلية، تقيس التباين بين عناصر البناء الواحد، في علاقتها ببعضها البعض. ونعتبر هذا القياس، قياسا للعلاقات الداخلية للبناء، والتي تحدد وظيفة كل مكون بالمقارنة بالمكونات الأخرى، كما تحدد معنى كل مكون والذي يكتسبه من علاقاته بالمكونات الأخرى، ثم قياس مستويات السيادة والهرمية للأفكار، والتي تكشف عن البناء الهرمي الداخلي.

وبهذا نصل إلى قياس معرفي، للثقافة من حيث مكوناتها، ثم البناء الثقافي بوصفه منظومة متكاملة. وعلى نفس النهج، ندرس القيم كمكونات فريدة، ونقيسها على القيم الأخرى، ثم نقيس منظومة القيم والعلاقات الداخلية والبناء الهرمي لها. ونخلص من هذا إلى قياس للكليات، بوصفها بناءات لها مدلولها في حالتها الكلية، وتفقد دلالتها إذا تم تجزيئها. وتلك قضية مهمة، حيث غلب على الفكر العلمي الغربي، النزعة للجزئية، مما جعل السائد في التراث العلمي الغربي، هو تناول الثقافة والحضارة والقيم، من خلال تحويلها إلى أجزاء أقرب إلى السلوك، ثم دراستها كميا. ولهذا تختفي المكونات المعرفية والثقافية والحضارية، من علوم مثل علم الاجتماع وعلم النفس، وتتحول إلى أجزاء أقرب إلى النمط السلوكي، وتفقد بالتالي مضمونها المعنوي، وتتحول إلى الشكل العيني المباشر. وكأن النزعة الجزئية في العلم الغربي، هي في التحليل الأخير، تحويل للمعنى إلى شكله المادي الأولي، مما يجعله عينيا، ويفقده التميز المعنوي، وتتشابه نتيجة لذلك العديد من المكونات الثقافية، وتضيع مساحات كبيرة من التميز الثقافي والمعرفي والحضاري.

وهنا نقابل بين مستويات أو طبقات المعرفة، ونرى أنها تبدأ بالجزء والمادة والعيني، كما تبدأ بالجسماني والطبيعي، والقياس الكمي للتكرار. ثم نصل لطبقة أعلى، تمثل الأنماط، وفيها تصنيف للمستوى الأول، وقياس كمي، يحتاج أكثر لقياس الشدة عن قياس التكرار. وعندما ننتقل إلى المستويات الأعلى والمركبة، نصل للمستوى المعنوي، وللكليات والتي تتكون عناصرها من مكونات كلية صغرى، لا من أجزاء، مما يحتاج إلى القياس المعرفي، حتى نحافظ على الطبيعة الكلية لموضوع القياس، وكذلك نحافظ على طبيعته المعنوية والمعرفية.

وعلى مستوى منظومة القيم، نقيس البناءات في الحضارات المختلفة، بوصفها مكونات مستقلة عن بعضها، وليست درجات من شيء واحد. فنميز منظومة القيم الخاصة بكل حضارة، ونكتشف فروق البناء والوظيفة والمضمون. وفي الحضارة الواحدة، ندرس منظومة القيم الخاصة بها، لدى الجماعات التي تنتمي لهذه الحضارة. ويكون هذا قياسا لمدى وجود منظومة القيم لدى كل جماعة، وهو قياس مقارن للمنظومة العامة السائدة في الحضارة، مع وجودها الواقعي والفعلي داخل الجماعات، ويمكن بالتالي قياس مدى وجود هذه المنظومة، من خلال القياس المعرفي المقارن لدى الأفراد. وبالمثل نقيس البناء الثقافي، عبر المراحل الحضارية، ثم نقيس الثقافة عبر الجماعات في اللحظة الراهنة. وكلما وصلنا إلى الجوانب المتغيرة، والتي تكون أقل عمومية، نكون بصدد قياس التغير عبر الزمن أو عبر الجماعات، وهو قياس للتباين الداخلي. وهنا نقترب من نوع من القياس، يجمع القياس المعرفي، وقياس الشدة. حيث إن التغير عبر الزمن، أو عبر الجماعات والمجموعات داخل الأمة أو الشعب، يمثل تغيرا في المكون أو الكليات الصغرى، أو التكوين العام، أو الكليات الكبرى، كما يمثل تغيرا في الوزن النسبي للكليات الصغرى داخل الكليات الكبرى. وهذا الوزن النسبي، يمثل نوعا من قياس الشدة، وهو بهذا قياس للمكون نفسه عبر الزمن أو الجماعات. مما يجعل قياس الشدة، يأتي بعد القياس المعرفي، أي أننا نقيس المكون معرفيا، ثم التكوين العام، حتى نصل إلى بناء مقاس، فنقيس التغير فيه، داخل نفس إطاره وسياقه ومحيطه، من خلال قياس الوزن النسبي أو الوزن الكيفي لكل مكون فيه، وعلاقات المكونات ببعض. وبالتالي يكون القياس الذي يعتمد على الوزن النسبي أو الشدة قياسا للمكون من داخله.

ومثال ذلك، أن يكون اكتشاف قيمة العدل في الحضارات الإنسانية، من خلال القياس المعرفي الذي يكتشف بناءات هذه القيمة في كل حضارة، ثم تقاس القيمة داخل كل منظومة حضارية على حدة، لتحديد علاقاتها بالقيم الأخرى. ويتاح لنا أن نقيس منظومات القيم، قياسا معرفيا يقارن بناء بآخر. وعندما نصل إلى فكرة العدل، أو ثقافته، على المستوى الفرعي. نقيس الفكرة عبر الجماعات، أو عبر المراحل الحضارية، وهنا نقارن وزنها وتغيره من جماعة لأخرى، أو عبر الزمن. أما إذا قارنا بين فكرة العدل لدى جماعة تنتمي لحضارة ومجموعة تنتمي لحضارة أخرى، فنكون قد عدنا للقياس المعرفي، والمقارنة بين بناء وآخر. وهنا لا تصلح المقارنات والقياسات الكمية الأفقية، التي تنزع الفكرة من تكوينها الكلي، ومن الكليات الكبرى التي تنتمي لها، ثم تقارنها عبر الحضارات والثقافات، بوصفها ذات وجود كمي. ففي هذه الحالة، تكون الفكرة قد فقدت معناها، والحقيقة أنها تكون قد أخذت معناها من حضارة محددة، لتصبح مفهوما للقياس على حضارات أخرى لم تأت منها، وهو قياس متحيز.

ونظن أن الغالب في العلم الغربي، أنه حدد عددا من المكونات والمفاهيم المتحيزة لنموذجه الحضاري، واعتبرها صالحة للقياس الكمي عبر الحضارات. وهنا أصبح القياس الكمي للمفهوم خارج مجاله. أي أننا نقيس المفهوم في بيئة، قبل التحقق من وجوده أصلا فيها، ونعني وجوده بنفس المعنى والتكوين الكلي. لهذا نؤكد على أن القياس للشدة والوزن النسبي، قياس للموجود بالفعل، لتحديد درجة وجوده، بعد تحديد وجوده بالقياس المعرفي.

أما أنماط السلوك، فهي ذات طبيعة مختلفة، من حيث إن الأنماط العامة توجد لدى الإنسان بحكم تكوينه الإنساني. فالغضب انفعال الإنساني عام لدى الجميع. وبالتالي يمكن دراسة هذه الخصائص أفقيا لدى الناس عبر الجماعات والثقافات والحضارات. ولكن حتى في هذا المستوى، نقع في تحديد المفاهيم بأسلوب متحيز حضاري، مما يجعلنا ننتقل من المستوى السلوكي الأدنى إلى المستوى الثقافي الأعلى. ولهذا مثلا، نجد مشكلة في مفهوم العدوانية، لأن العدوانية في الحضارة

الغربية بعضها مفيد وبعضها غير مفيد، أما في الحضارة العربية الإسلامية، فكلها غير مفيدة. ورغم أن جانبا من العدوانية، يعد سلوكا عينيا يسود بين الناس، مثل استخدام العنف البدني، إلا أن وضع المفهوم ومحاولة قياسه، تجعله في الغالب يأتي معبرا عن معنى ثقافي أكثر تعقيدا، فيصبح بذلك مفهوما يحتاج للقياس المعرفي النوعي، ويحتاج بالتالي للتحقق من وجوده وتكوينه، وعلاقته بالمكونات الأعلى منه.

لهذا نرى أن القياس المعرفي، هو الأساس في العلم الاجتماعي والإنساني، ومنه نحدد المكونات الثقافية ومنظومات القيم، والتي تمثل الأساس الذي يمكن من خلاله قياس الظواهر الاجتماعية وغيرها. وبذلك نتصور أن المعرفة الحضارية والإنسانية في مستوياتها المختلفة، من الأدنى للأعلى، ومن الأفقي للرأسي، يجب أن تتكامل داخل منظومة معرفية علمية واحدة. والرؤية المتكاملة، تتيح الفهم الأعمق للإنسان، الذي نراه كلا غير قابل للتجزئة، وأن التجزئة في حد ذاتها، تفقده إنسانيته وتحوله إلى شيء.

القياس التفاعلي:

إن القياس المعرفي، بالمعنى السابق، يقترب ويلائم القياس التفاعلي، أكثر من القياس الميكانيكي، أي القياس كما في علم الكيمياء، وليس القياس في علم الميكانيكا. وهو ما يؤدي إلى فهم العلاقات فهما كيميائيا تفاعليا، حيث ينتج من اندماج الأجزاء مكونات تختلف بقدر اختلاف درجات الاندماج وعناصره ومقاديره، لتصل لحد لا نهائي من الاحتمالات الممكنة، والتي تختلف فيما بينها في التأثير والوظيفة، رغم أنها تأتي من عناصر مشتركة.

وهنا نتكلم عن علاقة الأجزاء بالكل. حيث يتراوح النظر لهذه القضية، من القول بأن مجموع الأجزاء يساوي الكل، أو أن الكل أكبر من مجموع الأجزاء. ونحاول التأكيد هنا، على أن الكل لا يساوي الأجزاء، بل يتجاوزها ويختلف عنها، ولا يوجد في خصائصها، بل يوجد في ذاته. وكلما تفاعلت الأجزاء مع بعضها، كلما نصل لكليات جديدة، تختلف عن بعضها البعض، وتختلف عن

الأجزاء . وتبقى علاقة بين الكل والأجزاء ، ولكنها علاقة تحول الجزء إلى مكون في الكل ، وتحوله إلى مكون آخر في كل آخر .

وهذه التفاعلية تصل بنا إلى ثراء التجربة البشرية ،.وإلى تميزها وتنوعها . ومنها تتكون الخصوصية الحضارية ، والتي تكون نتاجا للتفاعل غير النمطي بين المكونات والأجزاء الإنسانية والطبيعية والظرفية . فرغم التشابه بين بعض الأجزاء في بعض الحالات ، إلا أن النتاج النهائي يحمل خصوصية التفاعل وبيئته .

الفصل الثاني

الحضارة في المكان والزمان

من خلال النظر للحضارات البشرية، بوصفها نماذج ومنظومات حضارية متعددة، يمكن أن نصنف تلك الحضارات إلى فئاتها الكبرى. ولكن علينا في البداية، أن ننظر إلى المدى الجغرافي للحضارة، في علاقته بالمدى الجغرافي للسياسة أو الدولة. فهناك فرق معتبر بين حدود السياسة وحدود الحضارة، لأن حدود السياسة من الدولة وسلطتها، أما حدود الحضارة فهي من التشابه والتداخل بين الأنماط والنماذج الحضارية. فيمكن أن نجد بعض الدول المستقلة عن بعضها البعض، ولكنها تنتمي إلى محيط حضاري واحد. فانتماء عدد من الدول إلى محيط حضاري واحد، لايؤدي بالضرورة إلى توحدها سياسيا. وأكثر من هذا، يمكن أن تنشب الصراعات بين الدول التي تنتمي لحضارة واحدة أو محيط حضاري واحد، لأن التشابه الحضاري، أو حتى الوحدة الحضارية لاتمنع من قيام النزاعات داخل إطار هذه الوحدة الحضارية.

ويمكننا أن نفهم ذلك من خلال الحياة اليومية الطبيعية، فالصراع بين الأفراد، لاينتج من الاختلاف بينهم، ولا يمتنع بسبب الاتفاق بينهم. كذلك فإن أي شكل للوحدة الاجتماعية بين مجموعة من الأفراد، لايحدث بالضرورة بسبب اتفاقهم الثقافي. وهنا نؤكد على أن الوحدة والتشتت والصراعات، بين الدول والأنظمة السياسية، تتشكل في ضوء العديد من الاعتبارات السياسية والاقتصادية، وكذلك يتحكم فيها طبيعة النظم والنخب الحاكمة والعلاقات الدولية، وغيرها من المتغيرات الهامة. ولهذا تتفق الدول أو تختلف، وتتحد أو تتفرق، نتيجة العديد من الظروف المعقدة، ولكن هذا يحدث في سياق حضاري، قد يكون سياقا واحدا أو سياقا

متعددا. ونظن أن أشكال الاتفاق والاختلاف بين الدول، تتغير من حيث تكوينها ومآلها، بسبب اتفاقها أو عدم اتفاقها في المسألة الحضارية. فالدول التي تتصارع معا، وهي تنتمي لحضارة واحدة، تختلف في صراعها عن الدول التي تختلف حضاريا. وهذا الاختلاف ليس له اتجاه واحد، ولا نستطيع القول مثلا، أن صراع الدول المختلفة حضارية أكثر شراسة من صراع الدول المتفقة حضاريا.

ولكن إذا بدأنا بالوحدة أو التعاون بين الدول، يمكن القول بأن العلاقات بين الدول التي تنتمي لمشترك حضاري واحد، يمكن أن تصل إلى درجات من الوحدة والاتفاق والتعاون، يصعب على الدول التي تنتمي إلى حضارات مختلفة أن تصل لها. وبنفس المعنى نقول، أن الدول التي تنتمي إلى حضارات مختلفة، يمكنها أن تصل إلى درجات من الصراع التاريخي المستمر، يصعب على الدول التي تنتمي إلى مشترك حضاري واحد أن تصل لها. فالمشترك الحضاري ييسر التعاون أو الوحدة، والاختلاف الحضاري ييسر الصراع نسبيا.

وبمعنى آخر، يمكن القول بأن الوحدة بين الدول التي تنتمي لمشترك حضاري واحد، تختلف عن التعاون بين دول لاتنتمي لمشترك حضاري واحد، في أن الأولى لديها أسس حضارية للوحدة، أما الثانية فليس فيها أسس حضارية. وبالتالي يكون التعاون بين الدول المختلفة في الحضارة، على أسس من السياسة والمصالح وغيرها، دون أن تكون للحضارة دور فيه. وبنفس المعنى نتصور أن الحروب داخل المشترك الحضاري، تختلف في مصيرها، عن الحروب خارج المشترك الحضاري، لأن المشترك الحضاري يكون المآل التاريخي الواحد الذي يجعل أطراف الصراع تشعر في لحظة ما أن مصيرها واحد، وأن صراعها يضر الجميع. وفي المقابل يكون الصراع خارج المشترك الحضاري ممكنا بصورة أكبر وفي حدود أوسع، لأنه صراع يسمح بأن تختلف النتائج بين طرفيه، فيكون طرف منهما خاسر، والآخر يكسب من الصراع.

ولهذا يصبح اكتشاف المشتركات الحضارية الكبرى في العالم، واحدا من الأساليب المهمة التي تساعد في الدراسات المستقبلية، ومعرفة اتجاهات الصراع العالمي. خاصة أننا يمكن أن نكتشف من خلال المشترك الحضاري مدى التباين والاختلاف بين مشترك وآخر، ومدى التعارض بينهما، والمساحات المتاحة للتعاون

والمصالحة بين هذه المشتركات. فكلما كانت المشتركات الحضارية الكبرى على تعارض واختلاف، وكلما كانت مكوناتها الثقافية والمعرفية قابلة للصدام، كلما كان الصراع بين هذه المناطق الحضارية ممكنا. ولكن لانقول أن هناك صراعا حتميا، بل هي فقط درجات من الإمكانية والاحتمالية.

وبصورة عامة، يمثل المشترك الحضاري، أحد الأسس المهمة لفهم الصراعات الحالية وتوقع نتائجها، وكذلك التنبؤ بالصراعات المستقبلية، وتحديد إمكانيات التعاون والتوحد بين الدول، وتحديد مصيرها المستقبلي. فالمشترك الحضاري، يعد ممثلا لطبيعة الإنسان والمكان، تمثيلا لجوانبها الاجتماعية والمعرفية والثقافية. وهو مايقابل الدراسات الخاصة بطبيعة الأرض، ومدى تأثيرها على قيام الدول، من حيث تواصلها، أو تأثيرها على الحروب من حيث ظروف الصراع في علاقته بالمناخ والتربة وغيرها من العوامل. فمسرح عمليات الصراعات العسكرية، هو الأرض والجو، والطرق، والعوائق الطبيعية، وبالمثل نقول أن مسرح التفاعلات الإنسانية، هو المشترك الحضاري. وهو ما يختلف عن أدوات الصراع وعناصره، فالمشترك الحضاري، يمثل مسرحا تتحرك عليه الأنظمة والمؤسسات والقوى وغيرها من الفعاليات الاجتماعية والسياسية.

وبهذا المعنى، يمكن أن نتصور القوى الفاعلة على المسرح الدولي، وهي تتحرك على أرضية المشتركات الحضارية الكبرى، وكل منها ينتمي بالضرورة إلى واحدة من هذه المشتركات الحضارية، ويمكن أن يكون فاعلا في أرضها، أو خارج الأرض، فيدير الصراع أو التعاون داخل نطاق المشترك الحضاري أو خارجه. ومن طبيعة الفعاليات الاجتماعية والسياسية والدولية، والتي تنتمي إلى مشتركات حضارية بعينها، ثم من طبيعة المكان الذي يشهد فعلها، وعلاقة المشترك الحضاري لهذا المكان بالمشترك الحضاري الذي جاءت منه القوى الفاعلة، نستطيع أن نرسم ملامح مختلفة لعمليات الصراع والتعاون، على أساس ما إذا كانت أفعالا داخلية أو خارجية بالنسبة للمشترك الحضاري، وأيضا ما إذا كانت تنتمي إلى مشتركات حضارية متقاربة أو متباعدة.

نخلص من هذا أن المشترك الحضاري، يوجد على حدود الجغرافية، ويصنع حدودا أخرى غيرها، هي حدود المشترك الحضاري، وعلى مساحة هذا المشترك،

تقوم الصراعات، كما يحدث التعاون والتوحد، للعديد من الأسباب، ولكن دور المشترك الحضاري فيما يحدث لايغيب، ولا يمكن تجاهله.

وبالطبع فإن تحديد المشترك الحضاري، يعتمد على تصور افتراضي، يتأثر بالتاريخ والحاضر، من خلال كشف المصير الحضاري الواحد، وتحديد رقعة ومساحة هذا المآل الحضاري المشترك. والأهم من ذلك، هو اكتشاف الجوهر الحضاري الأعلى والمجرد، والذي نظنه بمثابة الثابت من الحضارة. فالثابت من الحضارة، هو الذي يعرفها ويحددها. ومنه نستطيع أن نعرف الحضارة عبر مراحلها، وكذلك عبر المجموعات والجماعات التي تنتمي لها. فالثابت هو المشترك الحضاري، الذي يربط الحضارة عبر الزمان، ويحدد تواصلها ومساحتها في المكان. وكلما كان نظرنا للحضارة جزئيا كلما اكتشفنا الاختلافات، وغابت عنا مساحات الاتفاق، فلا نستطيع اكتشاف المشترك الحضاري، ولا اكتشاف الحضارة.

ومن جانب آخر، فإن حدود المشترك الحضاري، ليست حدودا قاطعة، بل مرجحة. فلا يمكن تصور خريطة المشترك الحضاري، بنفس الصورة التي تكون عليها خرائط الدول. فالمشترك الحضاري، تصور افتراضي، وفي حالة تفاعل، لهذا نظن أن له حدودا تقريبية. وهذه المسألة تظهر أساسا على حدود المشتركات الحضارية، فطبيعة هذه الحدود تختلف عن الحدود السياسية، اختلافا كبيرا. فعلى حدود المشترك الحضاري، نجد المساحات البينية، التي تتداخل فيها أطراف المشتركات الحضارية، بحيث تكون مناطق الحدود مساحة للتداخل بين المشتركات الحضارية.

وفي نفس الوقت، فإن الحدود البينية بين المشتركات الحضارية، هي المساحة التي تشهد النقل التدريجي بين المشتركات الحضارية، أو قد تشهد على الانقطاع بين مشترك وآخر، رغم وجود حدود مشتركة بينهما. ومن هذه المساحات البينية، تظهر النماذج البينية للحضارات، والتي تشرح أحيانا العلاقات بين نموذج وآخر، من خلال فهم النماذج البينية لهما. وهذه الصورة في مجملها، تجعلنا نتصور أن هناك مشتركات حضارية أساسية في العالم، وبينها حضارات بينية تكون نموذجا رابطا بين مشترك وآخر.

والحقيقة أن التصور العام لتاريخ البشرية الحضاري، يوحي بأن بعض المشتركات الحضارية الكبرى، كان لها السيادة على التاريخ البشري، خاصة بقدر انتمائها للعالم القديم. ومن هذه المشتركات الكبرى، يمكن أن نرسم الخريطة الحضارية للعالم، ونحدد بعض المناطق البينية. ولكن هذه الخريطة في كل الحالات خريطة مؤقتة، لأنها لايمكن أن تكون خريطة نهائية أو شاملة للمشتركات الحضارية الكبرى، بقدر ما ستكون خريطة جزئية أو مرحلية، لبعض هذه المشتركات. ونتصور أن الخريطة الحضارية الشاملة للتاريخ البشري، تحتاج إلى جهد جماعي منظم، كما تحتاج لمعرفة العديد من المعلومات عن الأشكال البدائية الأولى، وحضارات ما قبل التاريخ.

المشترك والنموذج الحضاري :

من المهم أن نحدد معنى للمشترك الحضاري، في علاقته بالنموذج الحضاري. وبمعنى آخر، علينا أن نحدد معنى المشترك الحضاري، في علاقته بالكيانات والدول، والجماعات أو المجموعات، والشعوب أو الأمم، التي تنتمي له، وهل المشترك الحضاري هو حضارة واحدة بالمعنى الحرفي للكلمة. نعتقد أن التاريخ الحضاري البشري من التنوع والتعقيد، مما يسمح لنا بتناول الحضارة على أكثر من مستوى، حتى لانتناولها على مستوى شديد العمومية، أو مستوى شديد الخصوصية. فالأفضل في تصورنا أن تتكامل المستويات التي ندرس عليها الظاهرة الحضارية، بما يسمح باكتشاف الاتفاق والتباين والاختلاف في كل المستويات.

ونقصد من المشترك الحضاري، أنه إطار حضاري عام، يشمل لاحضارات، بل نماذج حضارية مشتركة، أي بينها مشترك وتداخل. وهي ليست حضارات متشابهة، بل حضارات بينها مشترك يجمعها، فيقيم الروابط والتداخل بينها، ويجعل نماذجها الحضارية من أصل واحد. ولكن من الجانب الآخر، سنجد أن الحضارة والنموذج الحضاري، تتفرع إلى وحدات أصغر منها، مثل البناءات الثقافية والثقافة. مما يحتاج لتحديد العلاقة بين الأصول والفروع. وإذا بدأنا بالمشترك الحضاري، فنجد أنه في التعريف الأول، يمثل الخريطة العامة للحضارة، أي النطاق

المكاني للمشترك العام. فهو المحيط الذي يسود فيه نماذج حضارية من جنس واحد، تتعدد كنماذج، ولكنها تتفق في الأصل أو الجذر الحضاري.

وبهذا يكون المشترك الحضاري، قائما على العقيدة الحضارية الأساسية، والتي تمثل جوهر الفكرة المجردة للحضارة. وهي في الوقت نفسه جوهر منظومة القيم المجردة التي تعرف الحضارة. فإذا كنا بصدد منظومة قيم، تعرف حضارة ما، فإن المشترك الحضاري، هو المحيط المكاني الحضاري، الذي تسود فيه العقيدة الجوهرية الحضارية، التي توجد في هذا النموذج الحضاري، أو في منظومة القيم، بجانب وجودها في منظومات أخرى للقيم، أي في نماذج حضارية أخرى.

وإذا عرفنا منظومة القيم بأنها البناء الهرمي المتكامل للقيم، والذي يمثل الفكرة المجردة والجوهرية للحضارة، تصبح العقيدة الحضارية، هي رأس هرم القيم، المميز للمنظومة وحضارتها. فعندما نكون بصدد منظومة للقيم، تتكون من التدين والعدل، كقيم عليا، ثم تليها قيم العمل أو غيرها، ثم قيم أخرى، فسنجد أن جوهر هذه الحضارة، أي عقيدتها، هي التدين والعدل، ومنها تتفرع المنظومة إلى قيم تالية وهكذا، ومن القيم الأعلى يتشكل المشترك الحضاري، وتصبح هذه القيم بمثابة العقيدة الحضارية.

فالمشترك الحضاري بهذا المعنى، يمثل القيم العليا الحاكمة لغيرها من القيم. ويصبح المشترك هنا في الأسس أو الأصل الذي تقوم عليه منظومة القيم. فإذا كانت منظومة للقيم تقوم على التدين، ومنظومة أخرى لاتقوم على التدين، فلا نتصور أن كلاهما يمكن أن ينتمي لمشترك حضاري واحد. أما في حالة منظومة للقيم، يمثل التدين أحد مكوناتها، ولكنه ليس المكون الأساسي، ومنظومة أخرى للقيم لايمثل التدين مكونا فيها، فيمكن أن يكون بينهما مشترك حضاري، لأن الاختلاف ليس في القيم العليا، بل في قيمة فرعية داخل المنظومة الحضارية.

فإذا عرفنا الحضارة، والنموذج الحضاري، بأنها تقوم على الفكرة المجردة، وأن الفكرة المجردة هي منظومة القيم، يمكن أن نضيف لذلك أن منظومة القيم تتكون من بناء للقيم، يبدأ من القيم الأساسية، ثم القيم الفرعية، وبينهم علاقات، تحدد معنى القيم الأصلية والفرعية، ودلالة كل منها، والوزن النسبي للقيمة في مواجهة القيم

الأخرى. ومن هذا نتصور المشترك الحضاري، بأنه المشترك بين منظومات القيم، والذي يتحقق إذا وجد المشترك في القيم الأساسية، والعلاقات بينها، والوزن النسبي لها تجاه بعضها البعض. فيكون المشترك في القيم الأساسية ومعناها ودلالتها، وبالتالي في أثرها على أرض الواقع، ودورها في الحياة، وكذلك في دورها في البناءات الفرعية الأصغر.

وهكذا يتحقق المشترك الحضاري، ويسمح بوجود مساحة للتباين، تبدأ من منظومة القيم نفسها، أي من الحضارة، في مستوياتها الفرعية، وتتزايد مساحات التباين في المستويات الأدنى. ولهذا يتأثر المشترك الحضاري بالموقف الديني، ومكانة الدين في الحضارة، حيث إن الموقف الديني مبدئي، لحد يجعله مشكلا لجوهر العقيدة الحضارية، مما يؤثر بالتالي على رأس هرم القيم، ومنه يتحدد المشترك الحضاري. ونقصد أن دور الدين في الحضارة، من العوامل المهمة التي تعرفنا بالمشترك الحضاري ومحيطه المكاني، وتساعد في رسم خريطة هذا المشترك.

وحتى نستطيع تلخيص المستويات الأساسية في بناء الحضارة، نحدد هذه المستويات من الأعلى للأدنى في:

١ - جوهر الحضارة، والعقيدة الحضارية، وهي القيم الأساسية العليا. وهو المستوى الذي يتشكل في المشترك الحضاري.

٢ - منظومة القيم، أي النموذج الحضاري، وهي القيم الحاكمة للحضارة، والفكرة المجردة، والتي تحدد الأسس الخاصة بالحضارة، وتحكم بناءاتها الفرعية.

٣- البناء الثقافي، والذي يشمل بناء المعرفة والثقافة، بما فيها من مناهج وطرق وأساليب، وما فيها من أفكار، وهو البناء المميز للمرحلة الحضارية، والذي يمكن أن نسميه بناء المرحلة الحضارية. ويمكن أن نميزه عن الثقافة، بأن نسميه البناء المعرفي الكلي.

٤ - الثقافة أو البناءات الفرعية لبناء الثقافة الرئيسي، وهي تمثل الإطار المميز للجماعات والمجموعات والفئات داخل الحضارة الواحدة.

٥ - الأنماط السلوكية، والتي تميز الأفراد في فئات تصنيفية عامة.

٦ - السلوك الخاص، والذي يميز الفرد.

ونعتقد أن الفروق بين النماذج الحضارية داخل المشترك الحضاري، تكون فروقا في القيمة، فهي ليست فروقا بين منظومات للقيم، وهي بهذا تماثل الفروق بين المراحل الحضارية للحضارة الواحدة، وهي تفرق بين نماذج لها مشترك حضاري. ونظن أن هذا التصور يسمح بقدر من المقارنات، والتي تعد أساسا للقياس المعرفي، في مستويات متعددة. وتعدد المستويات في المقارنة، من العام إلى الخاص، يكسب القياس المعرفي قدرة أكبر على التمييز بين المستويات من جانب ومكوناتها من الجانب الآخر. والقياس المعرفي لأنه قياس مقارن، يكتسب من تعدد المستويات قدرة أكبر على التمييز بين الكليات، حيث إن التمييز بينها أصعب من القياس الكمي للأجزاء.

وبهذا يمكن أن نعرف التباين بين النماذج الحضارية للمشترك الحضاري، بأنه تباين أعلى من التباين داخل النموذج الحضاري الواحد، في المرحلة الحضارية الواحدة. ولكنه قد يكون مماثلا للتباين بين المراحل الحضارية للنموذج الواحد، أو يزيد أو يقل عنها. وبالتالي نعتبر التباين بين نماذج المشترك الحضاري أقل من التباين بين الحضارات، وبفارق دال ومؤثر. فيصبح المشترك الحضاري مستوى أعلى من النموذج الحضاري، وأقل من التعدد الحضاري، من حيث الوزن النسبي للفروق المعرفية الحضارية.

الفتح والاستعمار:

أكدنا أن حدود الحضارة، ليست هي بالضرورة حدود الدول، فالأولى حدود للنموذج الحضاري، والثانية حدود سياسية واقتصادية للدول والأنظمة السياسية. والمشترك الحضاري، وهو إطار عام للحضارة، يشمل عددا من الدول. ولكن في حالة الإمبراطورية الكبرى، يمكن أن تكون حدود الإمبراطورية مساوية لحدود المشترك الحضاري، أو تزيد عليها. ومثال ذلك الإمبراطورية اليونانية أو الرومانية، وكذلك الدولة العربية الإسلامية، أو السلطنة الإسلامية. وفي عصر الدول الكبرى، الذي امتد لقرون طويلة، كانت حدود الدولة تصل إلى حدود المشترك الحضاري، ثم تتجاوزه إلى دول خارجه.

ويمكننا التفرقة بين الدولة التي تصل لحدود المشترك الحضاري، وتلك التي تتجاوز هذه الحدود، بالتفرقة بين الفتح والاستعمار. فالفتح هو التوسع السياسي للدولة في الحدود الجغرافية للمشترك الحضاري. والأمر ليس في جوهره حديث عن الأسلوب الذي يتم به الفتح، ومدى استخدام السلاح والقوة، بل هو حديث حول مدى المشترك الحضاري بين المناطق التي يتم فيها الفتح. ولهذا يعد المشترك الحضاري عاملا مهما في تحديد نتائج الفتح. فكلما كان الفتح في حدود المشترك الحضاري، كلما حدث اندماج ملحوظ بين الفاتحين، وأهالي البلاد التي يتم فتحها. وهو الاندماج الذي يؤدي إلى تقلص المسافات بين الفاتح وأهل البلاد المفتوحة. كما يؤدي هذا إلى اختلاط الفاتحين وأهالي البلاد الأصليين، ويسمح بالتزاوج إلى حد قد يصعب بعده التمييز بين الفاتحين وأهالي البلاد التي تم فتحها.

ومن الجانب الآخر، فإن فتح البلاد داخل المشترك الحضاري، يؤدي إلى شكل من التوحد، سواء كان سلما أو قصرا. ولأن المشترك الحضاري يجمع أهالي البلاد المنضوية تحت لواء الإمبراطورية، أو الدولة الكبرى، لذلك يصبح الحاكم في نهاية المطاف منتميا إلى الإطار الجامع للأهالي. ويضاف لذلك أن حركة الفتح، لاتماثل استعمار دولة لأخرى، وأكثر من هذا لاتعد فتحا لدولة من قبل دولة أخرى. بل إن الصورة الواقعية للفتح، تجعله فتحا يقوم به حاكم أو طبقة حاكمة لدول وأراض يضمها للدولة التي يحكمها. ولهذا فتاريخ الفتح العربي الإسلامي، لم يكن عملاً من دولة تجاه دول أخرى، ولم يكن الحكم في دولة محددة، بل كان مركز الحكم ينتقل بين أقطار الفتح من مرحلة لأخرى. حتى يمكينا القول بأن كل البلاد التي انضوت تحت لواء الفتح كان لها دور في الحكم، وفي مصير السلطنة أو الدولة، وكان بعضها مركزا للحكم، رغم أن الفتح لم يخرج منها.

والأمر لايقف عند هذا المستوى، بل إن هناك مستوى آخر لعملية الفتح، عندما يحدث الفتح داخل النموذج الحضاري الواحد، وليس في نطاق المشترك الحضاري. لهذا نصف عملية الفتح، بأنها تحدث في مستويين من الاندماج، المستوى الأول يتركز في الفتح الذي يتم داخل خريطة النموذج الحضاري، وفيه يحدث الاندماج الكامل، الذي يصعب بعده معرفة أصول أبناء الأمة، من شدة ماحدث من تزاوج بين أبناء الأقطار المفتوحة. وفي المستوى الثاني، يحدث الفتح

في داخل خريطة المشترك الحضاري، ومعه يحدث قدر أقل من الاندماج، يسمح بالتعايش المشترك الكامل، مع احتفاظ أبناء الأقطار بقدر مميز لأصولهم الأولى.

والفتح في نطاق النموذج الحضاري الواحد، يعد التحقق التاريخي للنموذج الحضاري، وهو بهذا المعنى التجسيد السياسي للوحدة الحضارية الموجودة قبله وبدونه. وكذلك الفتح في مستوى المشترك الحضاري، فهو تجسيد للمشترك الحضاري في نظام سياسي. ونعتقد أن هذا التجسيد، على مستوياته المختلفة، يحقق النموذج الحضاري والمشترك الحضاري، تحقيقا تاريخيا، يمثل الظهور العملي والواقعي لهما، مما يؤثر على الوعي بالنموذج الحضاري، وكذلك الوعي بالمشترك الحضاري. ويؤثر ذلك على التاريخ التالي لعملية التحقق التاريخي والسياسي، حيث يصبح لوحدة الحضارة وجود في الذاكرة الجمعية، تستمد منه القوة، وتصبح حلما يراود أبناء الحضارة، بعد أن ينفك عرى الدولة الموحدة لهم. إذن، يتحول النموذج الحضاري من مرحلة الاستنتاج والتصور، إلى مرحلة التحقق من خلال الفعل السياسي، وكذلك الأمر بالنسبة للمشترك الحضاري. والتحقق يجعل مساحات التوحد الحضاري، تنتقل إلى الوعي، ليعاد إنتاجها كقوة داخل الحضارة. ويصبح الوعي الحضاري، وعيا بالخريطة المكانية والجغرافية للحضارة، وبالتالي بالخريطة الإنسانية لها.

ولكن الاستعمار على الجانب الآخر، يمثل نموذجا مختلفا للعلاقات بين الدول. فهو استعمار لبلاد ودول من خارج النموذج الحضاري، والمشترك الحضاري، الذي تنتمي له دولة الاستعمار. وهنا يكون الاستعمار من دولة لأخرى، ولا يحدث الاندماج بين أهل الدولتين، ولا يتم تبادل الحكم بين مراكز هذه البلاد، بل يبقى الحكم من الدولة التي قامت بالاستعمار على الدول الأخرى. وتحتفظ دولة الاستعمار بالحكم في مركزها. والاستعمار عسكري الوسيلة والأسلوب، فهو استعمار لدولة بالسلاح، وحكم لها بالسلاح، ويستمر الاستعمار بقدر قوته العسكرية. وهكذا يكون الفرق كبيرا بين الفتح والاستعمار، ليس في الوسيلة فقط، بل في مصير كل منهما، وعلاقة الأطراف الداخلة في عملية الاستعمار.

والاستعمار بهذا المعنى، لا يؤثر على النموذج الحضاري ولا على المشترك الحضاري، إلا بقدر تأكيده وإبرازه للاختلاف بين الحضارات. وأكثر من هذا،

يصبح الاستعمار سببا في الصراعات الحضارية التاريخية، التي يمكن أن تمتد بعد انتهاء الاستعمار نفسه. ومن ذلك يمكن أن نعرف الصراعات التاريخية الحضارية، التي تبقى في ذاكرة الأجيال المتلاحقة، بأنها في الأساس صراعات تعبر المشترك الحضاري، وتكسر حاجز الفروق الحضارية، فلا يحدث فيها اندماج، بل يبقى الانفصال واضحا بين طرفي النزاع.

ونظن أن معظم الإمبراطوريات الكبرى، وعمليات التوحيد السياسي التي شهدها العالم، كانت تحدث في داخل النموذج الحضاري، ثم تتوالى داخل المشترك الحضاري، وبعده تخرج من حدود المشترك الحضاري لتتحول من فتح إلى استعمار. ويمكن أن نفرق بين الدول الكبرى في التاريخ، من حيث كونها دول فتح أو دول استعمار، من خلال المساحات التي امتدت فيها. فنقيس مساحة الامتداد داخل النموذج الحضاري، ثم مساحة الامتداد داخل المشترك الحضاري، ثم مساحة الامتداد خارج المشترك الحضاري. وكلما كانت المساحة الأولى والثانية هي الأكبر، كلما كانت الدولة فاتحة. وكلما كانت المساحة الثالثة هي الأكبر، كلما كانت الدولة مستعمرة. وبحسب هذه النتيجة، يمكن أن نسمي الدولة، ونصف عملية توسعها، بالفتح أو الاستعمار. ولكن من الجانب الآخر، نتوقع أن تختلف المسميات حسب النقطة التي نقف عندها. فعندما ننظر لدولة من داخل المشترك الحضاري، أو من داخل النموذج الحضاري، سوف نعتبر امتدادها في هذا الداخل الحضاري فتحا. أما إذا نظرنا لنفس الدولة، من منطقة في خارج المشترك الحضاري وضمت لها، سننظر لهذه الدولة بوصفها دولة استعمار، ولن نلتفت لمساحات الفتح التي تحتل الجزء الأكبر منها.

وبالطبع يمكن أن نتوقع اختلاف تأثير الدول الكبرى، على البلاد التي تدخل تحت لوائها، حسب العلاقة الحضارية بين هذه الدول، وبين الدولة التي تقوم بالفتح أو الاستعمار، أو على الأقل الدولة التي يبدأ منها الفتح. فقيام الدول الكبرى داخل المحيط الحضاري الواحد، يساعد على تبادل التأثير والتأثر، ويفعل عمليات التعلم المتبادل، كما يساعد في تراكم الخبرات، وتكوين نوع من المعرفة الجمعية. أما العلاقة بين دولة تستعمر دولة أخرى، فتكون في الغالب ذات أثر سلبي على الدولة التي تستعمر. ومهما كانت هناك بعض التأثيرات الإيجابية، فإن معظمها

يأتي من تحدي الاستعمار نفسه، والاحتكاك بقوة خارجية. وهو ما يختلف جذريا عن التفاعل المتبادل داخل نطاق الفتح، والذي يتميز بالمساواة والندية بين أطراف الدولة الكبرى، أو الإمبراطورية، أيا كان المصدر الذي خرجت منه قوى الفتح.

الصعود والتراجع في المشترك:

يفيد مفهوم المشترك الحضاري، في فهم الازدهار والتراجع الحضاري، حيث نفترض أن حالة الازدهار تختلف عن حالة التراجع، من حيث العلاقات بين البلاد الداخلة في المشترك الحضاري. ومن التاريخ الحضاري، نلاحظ أن تحقق الازدهار الحضاري، يتواكب مع امتداد نطاق الوحدة والعمل المشترك في المحيط الحضاري. ومن الملاحظ أن الحضارات الأولى، قامت بالتوحيد بين الناس في نطاق النموذج الحضاري، أو في جزء من هذا النطاق. وغالبا ما كانت الأجزاء الأخرى للنموذج الحضاري وللمشترك الحضاري، تمر بحالات من التوحد الجزئي المرحلي، وتحقق وجودها الحضاري، وبعضها ربما لم يصل للتوحد أو قيام الدول.

وكأن المشهد الأولي للحضارات البشرية، يصف عملية قيام الحضارات على مراحل جزئية، تتكون فيها بؤر حضارية أساسية، وتحقق التقدم والازدهار الحضاري. وفي هذه المرحلة الأولى، والتي تتواكب مع بداية التاريخ المكتوب، تقوم المراكز الحضارية الأولى، والتي تمثل مراكز للمشتركات الحضارية التي تظهر بعد ذلك. وبالتتابع التاريخي، نلاحظ أن المراحل التالية من التاريخ الحضاري، تشهد إمبراطوريات واسعة، تشمل المحيط المكاني للنموذج الحضاري، ثم إمبراطوريات أكبر تتوسع في معظم المحيط المكاني للمشترك الحضاري.

وفي مراحل تالية من التاريخ، نشهد تقدم الحضارات في محيط المشترك الحضاري، دون أن تكون دولة واحدة. مما يسمح بأن نضع تصورا أوليا، يشرح قوانين التطور الحضاري في علاقتها بالخريطة الحضارية، حيث تأتي المراحل الأولى من ازدهار وتقدم الحضارات على مساحة من خريطة المشترك الحضاري، ثم يلي ذلك تقدما آخر على مساحات أكبر، حتى تتحقق الحضارة على محيط المشترك الحضاري، فتصبح بذلك حقيقة تاريخية، ويصبح المشترك الحضاري حقيقة تاريخية أيضا. وفي لحظة التحقق التاريخي، يجتمع للحضارة وحدتها الحضارية ووحدة

سياسية مناظرة ومؤكدة لها. وبعد ذلك تشهد الحضارات مراحل أخرى من التقدم، وأنواعا جديدة من التوحد، لايشترط فيها أن تكون الوحدة سياسية للدول، بل تكون وحدة المصير والعمل الحضاري المشترك.

وبالطبع، فإن التصور السابق، يمثل فكرة أولية، يمكن أن تنمى من أجل مزيد من المعرفة بالقوانين التاريخية للحضارات. ولكن المهم في هذا التصور الأولي، أنه يساهم في معرفة العلاقة بين الازدهار الحضاري، والمشترك الحضاري. حيث نلاحظ أن الازدهار والتقدم الحضاري، يتواكب مع توسع التعاون والوحدة في المحيط الحضاري، عن الحالة السابقة على الازدهار. ويمكن أن يكون ذلك مشهدا مميزا لما قبل التشكل النهائي للمشترك الحضاري. ونعني به أن المراحل الأولى للتطور الحضاري، تتحقق مع تحقق قدر من التوسع في الرقعة الفعلية والمكتشفة للمشترك الحضاري، حتى يصل هذا المشترك إلى تشكله الكامل. وبجانب هذا فإن التطور الحضاري، يقوم في جانب منه على الوحدة للمشترك الحضاري، سواء كانت هذه الوحدة مسبوقة تاريخيا في مداها أم لا.

وكأن في البدايات، يتواكب التطور الحضاري مع تحقيق نوع من الوحدة داخل الخريطة الحضارية، ثم يتحقق التطور الحضاري بعد ذلك من خلال إعادة إنتاج نوع من الوحدة بين أقطار المشترك الحضاري. وفي المقابل لانتصور أن يتحقق التطور الحضاري في مكان من محيط الحضارة، دون أن يترتب على ذلك قدر من التعاون، وشكل من الوحدة، مع الأماكن الأخرى المكونة لهذا المحيط الحضاري. ونقصد من المحيط الحضاري، حدود الخريطة الحضارية التي تحققت بالفعل في مراحل سابقة من التاريخ، وليس أي حدود لم تكتشف ولم تتحقق تاريخيا.

وفي المقابل يمكن أن نتصور أن التراجع الحضاري، يتواكب مع قدر ملحوظ من التفكك داخل حدود الخريطة الحضارية التي تحققت تاريخيا. ففي التراجع الحضاري، حالة من حالات الضعف والتفكك، تعاني منها الأبنية الحضارية والاجتماعية، كما تعاني منها الأبنية السياسية والاقتصادية، وكذلك تصل هذه الحالة إلى البناء المعرفي والثقافي. وهذه الحالة، يستحيل معها التوحد بين دول، أو قيام دولة أو إمبراطورية كبرى. وتتفاعل حالة التراجع الحضاري، مع حالة التفكك على كل المستويات الحضارية، وتصل إلى داخل النموذج الحضاري، بل تصل إلى

الوحدات الأصغر، من جماعات وفئات. وليس غريبا أن يرتبط حلم التقدم والازدهار، بحلم الوحدة، أيا كان شكلها السياسي. بل نظن أن ارتباط التطور الحضاري والوحدة داخل المشترك الحضاري، يعد ترجمة للمصير المشترك داخل المشترك الحضاري، كما يترجم الشعور بالهوية والقوة، ومدى ارتباطهما بالمحيط الحضاري الواسع.

ونظن أن هذه العلاقة تسمح لنا باكتشاف اللحظة الحضارية للأمم أو الشعوب. فكلما كانت حالة المحيط الحضاري تتجه نحو التفكك أكثر فأكثر، كلما كان المنحنى الحضاري يتجه نحو المزيد من التراجع. وعندما نلاحظ توقف حالة التفكك، يمكن أن نفهم من ذلك توقف التراجع الحضاري، ووصوله إلى النقطة الأدنى، التي قد لايتجاوزها. وبالمثل، فعندما نلاحظ انخفاض درجة التفكك تدريجيا، يمكن أن نتوقع بدايات العودة للصعود الحضاري.

وبنفس المعنى، يمكن أن نعتبر الحضارة مازالت في مراحل نموها بقدر ما تحققه من مساحات أكبر من التوحد في محيطها المكاني، وكأن المزيد من التوسع في المكان، يتواكب مع المزيد من الصعود الحضاري. وعندما تصل الحضارة إلى حد مكاني لاتتجاوزه، نفهم من ذلك أنها وصلت لأقصى ما يمكن أن يتحقق. ومع ثبات الحضارة في محيطها المكاني، تبدأ احتمالات التفكك من جديد، والتي تتأكد مع بداية تفكك المحيط الحضاري، ليخسر مساحات حققها من التوحد الحضاري. ومع تزايد التفكك، نتوقع أن الحضارة تأخذ طريقها إلى مرحلة التراجع الحضاري.

ولا نظن أن هذا المشهد، يترجم الحالة السياسية، بقدر ما يترجم الحالة الحضارية، حيث يكون التوحد أو الوحدة الحضارية، في العمل الحضاري التعاوني، الذي يتوجه نحو تحقيق غايات المشترك الحضاري الواحد. فيصبح العمل التطوري، عملا مشتركا داخل دولة أو دول، وفي النهاية يكون عملا مشتركا تراكميا داخل المحيط الحضاري الواحد. وهو ما يحقق التراكم المعرفي والثقافي والعلمي، وبالتالي يحقق التراكم الحضاري، الذي يتيح إنجاز أنظمة ومشاريع، وتطوير الأفكار والمعارف، بصورة يصعب تحقيقها من بلاد أو أقطار المشترك الحضاري كل على حدة. فالترابط بين التحقق الحضاري على محيطه، وما يتم على

أرض الواقع من تطور، يكشف عن أهمية الجهود المتعددة، والإمكانيات المتنوعة، التي تستطيع تحقيق ما يصعب تحقيقه بالإمكانيات المفردة. كذلك فإن التعدد والتنوع في المحيط الحضاري، يساعد على إثراء عملية التطوير الحضاري بالعناصر القادرة على تحقيق التفوق.

ولهذا يمكن أن نعرف الوحدة والتفكك الحضاري، من خلال قياس مدى الغايات الحضارية العليا المشتركة. فنقول أن هذا المشترك الحضاري يشهد قدرا كبيرا من الوحدة، إذا لاحظنا وجود غاية حضارية يتوجه لها الناس داخل المشترك الحضاري، حتى وإن كان هذا المشترك مقسما إلى دول. وعندما نلاحظ تضاؤل الغاية الحضارية الواحدة، يمكن أن نفهم من ذلك أن المكون الإنساني للمشترك الحضاري يتجه نحو التفكك، حتى وإن كان مكونا من دولة واحدة.

فالغاية الحضارية المشتركة، هي التي تجعل سلوك الناس وفكرهم، يتجه نحو هدف واحد، مما يؤدي إلى تراكم الجهد الحضاري نحو هذه الغاية. والتفكك بهذا ينتج من تفكك الغايات الحضارية العليا، مما يجعل التراكم غير ممكن، أو مستحيل. والغاية الحضارية، تمثل القيمة الحضارية، أي تترجم منظومة القيم، أو العقيدة الحضارية، إلى مشروع على أرض الواقع، تحقق به القيم، وتحقق البناء والتقدم والازدهار في مختلف الميادين. فالغاية أو الهدف، هو مشروع عملي، وبرنامج واقعي، يترجم منظومة القيم، والنموذج الحضاري. ومن خلال الغايات، نكتشف المشروع الراهن للحضارة، وكلما تفرعت وافترقت الغايات، فلن نصل لمشروع موحد للمحيط الحضاري، وكلما تجمعت الغايات، كلما كنا بصدد مشروع واحد للمحيط الحضاري.

الصراع والخريطة الحضارية:

من الجانب الآخر، يمكن أن نتصور الاختلاف بين الصراعات التي تحدث داخل المحيط الحضاري الواحد، وتلك التي تحدث بين أكثر من حضارة، أي بين أكثر من محيط حضاري، وأخرى تحدث على الحدود بين محيط حضارة ومحيط حضارة أخرى. والعامل المهم في التفرقة بين أنواع ودرجات الصراع، هو ما يؤدي له المشترك

الحضاري من تباعد أو تقارب على المستوى الحضاري بين أطراف الصراع. والمتوقع أن المشترك الحضاري، لايمنع الصراع، ولكنه يمنع التمادي في الصراع. فإذا استمر الصراع داخل المشترك الحضاري، لمدى يغطي الزمن والتاريخ، فلن يكون هناك مشترك حضاري أصلا. وإذا حدث الصراع في مشترك حضاري، بعد تحقق الوحدة ومعها التطور الحضاري، واستمر الصراع دون نهاية منظورة في التاريخ، فإن معنى هذا أن هذا المشترك الحضاري لن يعود إلى التوحد الحضاري مرة أخرى، وهو ما قد يعني أن هذا المحيط الحضاري لن يصل لمرحلة تطور حضاري جديدة.

وحتى لاننفي هذا الاحتمال أصلا، يمكن أن نفترض، أن الصراعات التي تحدث داخل المشترك الحضاري، إذا استمرت لأجل بعيد، دون أن تكون لها نهاية منظورة في التاريخ، فإن الصراع نفسه سيؤدي إلى القضاء على المشترك الحضاري، وربما على النماذج الحضارية لهذا المشترك. فالصراع الداخلي، في المحيط الحضاري، صراع له حدود من الزمن، يبدأ وينتهي بسبب أن نهاية الصراع تمثل مصلحة وغاية مطلوبة من كل أطراف الصراع، ولأن استمرار الصراع يلحق الضرر بكل أطرافه، وربما بدرجات متساوية. ونعني بهذا أن الصراع الداخلي، ليس صراعا يحقق منه طرف النصر على الطرف الآخر، وليس صراعا يحقق منه طرف مصالح على حساب الآخر.

ولأن الصراع يضر كل الأطراف، لذلك لانتصور استمراره، بل نتوقع أنه يستمر بقدر ما يعبر عن التناقضات الداخلية الحادثة، وبقدر ما يقرب الأطراف من بدائل حل التناقض الداخلي، ومن حتمية حل هذا التناقض لمصلحة جميع الأطراف. وبهذا يغلب على الصراع داخل المحيط الحضاري، أن يكون صراعا حادا، حسب المصطلح العلمي للأمراض. فهو صراع يظهر في فترة قليلة، ويستمر لفترة محدودة أيضا، رغم أنه يكون صراعا دمويا. فالصراع الداخلي، مثل الحروب الأهلية، التي يتصارع فيها الناس داخل مشترك حضاري ومكاني وجغرافي، وهو صراع داخلي بالمعنى الكامل للكلمة، مما يجعله عنيفا بقدر ما هو صراع مباشر. ولكنه في النهاية صراع موقوت بفقدان التوازن الداخلي، والتناقضات الداخلية. فهو انفجار بسبب التناقض وفقدان التوازن وغيرهما من الأسباب. ويتحقق للصراع الداخلي، الحدة والفجائية والوقتية.

أما الصراع خارج المشترك الحضاري وعبر المشتركات، فهو صراع يمكن أن يستمر حتى يكون صراعا تاريخيا ممتدا. كما أنه صراع بين أطراف أكثر بعدا عن بعضها، وهو صراع الغرباء مجازا. ولهذا نتصوره مثل الأمراض المزمنة، التي تستمر لوقت طويل، ولا تظهر فجأة، بل يمتد تكونها لفترات طويلة، ثم تظهر وتستمر لفترات طويلة أيضا. وهذا الصراع ليس حادا بنفس الدرجة، لأنه صراع طويل نسبيا، مما يصعب معه أن يكون حادا ومدمرا في فترات قصيرة. والصراع العابر للمشتركات الحضارية، يكتسب من اختلاف المشتركات مبررا للصراع، بل إن هذا الاختلاف في حد ذاته يمكن أن يتواكب مع اختلاف المصالح. وتصبح الحالة التي يرتبط فيها الاختلاف الحضاري، بالخلاف في المصالح، حالة صراع محتملة.

بهذا يكون الصراع خارج المشترك الحضاري، أكثر قابلية للاستمرار فترات زمنية طويلة، ويمكن أن يتحول إلى صراع تاريخي، كلما انتهت حلقة من حلقاته، دخل في حلقة أخرى. والصراع الحضاري التاريخي، يتميز بإمكانية الاستمرار، التي يمكن أن تنتج من التعارض بين المشتركات الحضارية. وهو التعارض المفضي للصدام، إذا كانت مكونات هذه المشتركات لاتتعايش معا. بأن يكون تحقق المشترك الحضاري وتطوره، يستلزم الدخول في صراعات مع أطراف أخرى. ولا نعتقد أن الصراع بين المشتركات الحضارية حتمي، ولكن قد يكون الصراع بين حضارة وأخرى، محتملا لحد يجعله متكررا. وهي الحالة التي تنتج من احتياج التطور الحضاري في حضارة ما، إلى الهيمنة على حضارة أو حضارات أخرى، عندما تكون الاستفادة والاستغلال للحضارات الأخرى، ضرورة للحضارة المعتدية، في مرحلة من مراحلها، أو في معظم مراحل ازدهارها.

وغالبا ما يكون الصراع بين المشتركات الحضارية، أو النماذج الحضارية المختلفة، أكثر عرضة للاستمرار في حالة التقارب الجغرافي، الذي يؤدي إلى وجود قدر من التأثير والتأثر بين الحضارات. حيث يغلب الدخول في الصراع، عندما تكون عملية التفاعل ضارة بطرف، أو تمثل تهديدا له، أو لايكتمل له التحقق التاريخي الذي يعبر عن منظومة القيم المميزة لحضارته، مع وجود حضارات أخرى إلى جواره، خاصة عندما يعتبر تطور هذه الحضارات، بمثابة تهديد مباشر له.

ويلاحظ أن الصراع داخل الحضارة الواحدة، ليس صراعا حضاريا، أما بين

الحضارات فهو صراع حضاري، بجانب أبعاده السياسية والعسكرية والاقتصادية. والبعد الحضاري في الصراع، يعمق درجة الصراع، كما يعرقل الوصول إلى الصلح أو السلام. وبهذا يكون اختلاف الحضارات وتعارضها، ليس مثل اختلاف المصالح، بل أكثر منها تأثيرا في عرقلة الوصول إلى نهاية للصراع. وحيث إن الصراعات، وما تمثله من تكلفة، تدفع إلى مراحل الهدنة أو نهاية الصراع، ومع صعوبة الوصول لهذه النهاية، لذلك يحدث الصراع على مراحل زمنية متقطعة، ويكون بذلك صراعا تاريخيا، أي أنه صراع له تاريخ سابق، وتاريخ راهن، وربما تاريخ قادم.

وعلى صعيد آخر، يمكن أن تحدث الصراعات على حدود المحيط المكاني للحضارات. ولا نقصد أن تكون المواجهة على الحدود المشتركة أو الفاصلة بين الحضارات، ولكن نقصد أن الصراع يحدث أحيانا في المنطقة البينية بين الحضارات، والتي تنتمي أحيانا لهذه الحضارة، وأحيانا تنتمي للحضارة الأخرى. والمناطق البينية لاتمثل حالة من حالات الازدواج الحضاري، وهو ما نراه غير واقعي، فلا يوجد انتماء حضاري مزدوج. ولكن هذه المناطق البينية، تنتمي إلى نموذج حضاري، تميزه منظومة من القيم، بينها وبين منظومتين من القيم، أي حضارتين، مشترك. وهي حالة تكون فيها منظومة القيم، معبرة عن التقاء وتفاعل الحضارات على أرض الواقع.

ونعتقد أن الخريطة الحضارية، تشمل مناطق بينية بين كل الحضارات، والمشتركات الحضارية. ومعنى ذلك أن المشتركات الحضارية، تظهر في صورتها النموذجية في مساحة ومحيط، يمتد بعد ذلك لتختفي بعض قيم النموذج الحضاري، وتظهر قيم أخرى، من الحضارة المجاورة، وبعدها تظهر الحضارة المجاورة بصورة متكاملة. ولا نتصور أن المسألة تأخذ درجات متتالية، وكأنها ألوان الطيف، وكذلك لانعتقد أن المساحات البينية واضحة وفاعلة في كل الحالات. ولكنها في النهاية مساحات توجد، وفيها يميل سكان المناطق البينية إلى هذه الحضارة أو تلك، عبر المراحل التاريخية. ويكون بين سكان المناطق البينية، والحضارات المحيطة بهم، علاقات تتراوح بين الصراع والتوحد. وعندما تتوحد المناطق البينية مع مشترك حضاري، تصبح منه ولا تعد منطقة بينية، بقدر ما تكون

المنطقة الحدودية للمشترك الحضاري. وصورة المنطقة البينية، ربما تتجسد في البلقان، وعبر الحدود الفاصلة بين الحضارة الغربية والإسلامية والأسيوية.

والصراع على المناطق الحدودية، يأخذ من الصراع الداخلي حدته، كما يأخذ من الصراع الخارجي الاستمرار أو التاريخية. ونتصور أن صراع الحدود بين المشتركات الحضارية، والذي يجري على أرض المناطق الحضارية البينية، يمثل أشد أنواع الصراع، حيث تكون حربا أهلية، وصراعا خارجيا في آن واحد. ونتوقع أن هذه الصراعات لاتنتهي، بل إن المناطق البينية، يمكن أن تكون المناطق التي تبدأ فيها الصراعات، ولا تنتهي عندها. ومن هذه المناطق البينية، يمكن أن نكتشف الصراعات في مراحلها الأولى، وقبل أن تتسع مساحتها.

وفي المناطق البينية، يمكن أن نشهد الصراعات الحادة التي تتواكب مع بداية التوحيد الحضاري والسياسي داخل النموذج الحضاري أو داخل المشترك الحضاري. وبهذا تكون صراعات المناطق البينية، علامة على بداية الصعود الحضاري، وتطور الحضارة وتوحدها. وفي نفس الوقت، تصبح المناطق البينية، المساحة التي يظهر فيها بدايات التراجع الحضاري، والذي يترجم لحالة من التفكك، لاتحدث بدون صراع هنا أو هناك، وغالبا ما يكون الصراع على المناطق البينية، أو فيها.

كذلك نتصور أن الصراعات في المناطق البينية، كما في غيرها، تشتمل على عملية مهمة بالنسبة للمحيط الحضاري، حيث إن تفكك المحيط الحضاري، يمكن أن يحدث من خلال صراعات، وهنا لايكون الصراع بين محيط حضاري وآخر، بل صراع بين مكونات المحيط الحضاري الواحد، والذي يبدأ في التفكك. وفي هذه الحالة نتصور أن المناطق البينية، تمثل مساحة مهمة لبداية التفكك، والصراع الداخلي الأهلي، حيث إنها مناطق يمكن أن تدرك هويتها مع المشترك الحضاري أو مع غيره، ولذلك يكون تفككها ممكنا أو محتملا أكثر من غيرها.

ومن هنا يمكن أن نلمس العلاقة بين الصراع من جانب والصعود والتراجع الحضاري من الجانب الآخر. فعملية التطور والتغير الحضاري، من عمليات التغيير الكبرى، والتي يفترض أن يصاحبها حالة من الصراع، لما في التغيير من تأثير على

العلاقات والمصالح والأفكار. ونظن أن الصراع لايميز الصعود أو التراجع الحضاري، بل إنه يصاحب أيا منهما، لأن التغيير الحضاري في حد ذاته، وليس فقط نتائجه، يمكن أن يدفع للصراع. فقد يتزامن الصراع مع حالة التراجع أو الصعود، ولكن الاختلاف يكون في صاحب المبادرة بالصراع، وصاحب السيادة فيه. ومن هذه الناحية سنجد أن الحضارة الصاعدة، يغلب أن تمسك بزمام المبادرة في الصراعات، ويكون لها السيادة، حتى تصل الحضارة إلى أقصى مدى لها، فتأخذ المبادرة في الصراع، ولكن تنقصها القوة تدريجيا، فتخسر السيادة على مجمل نتائج الصراع، ثم تخسر المبادرة، وتبدأ في التراجع الحضاري، ومعه تتحول للطرف المغلوب في الصراعات، أي الذي يكون موضوعا للصراع.

ولا يعني ذلك في جملته، أن الصعود والتراجع الحضاري يتشكل من الصراعات أو يتحدد بها، ولكن ما نقصده أن الصراعات هي جزء من الفعل التاريخي المستمر، كما أن الصعود والتراجع الحضاري جزء من الفعل الحضاري المستمر، وبينهما علاقات ما، نحاول أن نكتشفها ونحدد التفاعلات المصاحبة لها، لما لذلك من أثر على التاريخ الحضاري، وبالتالي على تاريخ الحضارات. ومن الجانب الآخر، يمكن أن نفهم الصعود والتراجع الحضاري، بوصفه نتاج العوامل الذاتية، من قوة وضعف، وتماسك وتفكك، ولكن لانستطيع إغفال العوامل الخارجية، التي نتصور أنها تتكامل مع العوامل الداخلية، لتحدد في مجملها القدرات الحضارية. ونقصد من هذا، أنه لايمكن تصور قدرات الحضارة بمعزل عن الحضارات الأخرى. واحتمال استقلال المحيط الحضاري عن الحضارات الأخرى، لم يكون محتملا إلا قبل التاريخ المكتوب وفي أوله، حيث لم يكن هناك تفاعل ما بين مساحات وحضارات على كوكب الأرض، بل إن الشعوب والأمم لم تكن تعرف بعضها، أو لم يكتشف بعضها حسب التعبير الشائع.

ولكن بعد أن تبادل العالم التأثير والتأثر، أصبحت قدرات الحضارة، والعوامل الداخلية فيها، تقاس في سياق الحضارات الأخرى وليس بمعزل عنها. مما يعني أن الصراع يؤثر على الحضارات، تأثير قدرات الحضارات على بعضها، وللعلاقة المتداخلة بين قوة الحضارات. حيث يغلب أن تؤثر قوة حضارة على إمكانيات الحضارات الأخرى، فالأقوى يقلل من قدرات الأضعف، أو يؤثر على استقلاله،

أو يهيمن عليه. كذلك فإن قوة وقدرات حضارة ما، بما لها من علم ومعرفة، يمكن أن تتجاوز الحضارات الأخرى، وبالتالي تجعل هذه الحضارات متراجعة نسبيا عنها. لكل ذلك نرى أن الصراع، عاملا مؤثرا في منظومة الصعود والتراجع الحضاري.

العلاقات والمشترك الحضاري:

يؤثر المشترك الحضاري، على نوعية العلاقات التي تقوم بين الدول، والمدى الذي تصل له هذه العلاقات، وكذلك تأثير هذه العلاقات على الدول نفسها، ومايمكن أن تحققه من نتائج مؤثرة على التاريخ السياسي والحضاري. فالعلاقات داخل المشترك الحضاري، تختلف عن العلاقات خارج المشترك، بنفس المعنى الذي يظهر في الفرق بين الصراعات داخل المشترك الحضاري وخارجه. فالعلاقة القائمة داخل المشترك الحضاري، علاقة ذات أسس متعددة، تركز عليها، وتتاح من خلالها. وتعدد الأسس الدافعة لإقامة العلاقات داخل المشترك الحضاري، يجعل العلاقة ذات أساس حضاري وتاريخي، قبل أن تكون نتاج الظروف العارضة والمتغيرة.

بهذا تمثل العلاقات الداخلية، في النطاق الجغرافي للحضارة، مساحة لتحقيق نوع من الوحدة. فالوحدة الاختيارية ليست متاحة خارج المشترك الحضاري، بل في داخله فقط. حيث إن الوحدة الاختيارية، تقوم على المصير والغاية المشتركة، كما تقوم على الإحساس والإدراك العميق بوجود المشترك، مما يدفع الناس نحو التوحد معا. ولهذا تكون الوحدة ذات أساس حضاري في المقام الأول، قبل أن تكون وحدة سياسية أو اقتصادية. ويمكن أن نعتبر الوحدة حضارية في الأساس، ثم تعبر عن نفسها حسب الظروف والمتغيرات، في وحدة سياسية أو اجتماعية أو ثقافية أو اقتصادية. فنوع الوحدة التي تتحقق بين الدول، تنتج من الظروف المتغيرة، أما إمكانية الوحدة نفسها فتأتي من المشترك الحضاري.

وإذا تصورنا الوحدة، خارج نطاق النموذج الحضاري الواحد، أو المشترك الحضاري، فسنجد أنها علاقات سياسية أو اقتصادية، دون أن يكون لها أساس حضاري أو اجتماعي أو ثقافي. وهي بهذا ليست وحدة، ولكنها نوع من العلاقات، والتي يمكن أن تقوم بين مختلف دول العالم. لهذا نعرف الوحدة بأنها مسألة حضارية في الأساس، وتختلف عن العلاقات السياسية والاقتصادية.

وكذلك نتوقع أن تختلف العلاقات التي تقوم مع وجود المشترك الحضاري، عن تلك التي تقوم بدونه. فالعلاقات بين الدول تعبر إما عن الأساس الحضاري المشترك، فتكون علاقات على أساس الوحدة الحضارية، أو تكون علاقات بين دول تنتمي لحضارات مختلفة، فتصبح مجرد علاقات لتبادل المنافع والمصالح.

بهذا المعنى، تكون العلاقات بين الدول التي تنتمي لحضارات مختلفة، بمثابة تعاقد بين هذه الدول في مجال أو آخر، تتبادل فيه الدول المصالح السياسية والاقتصادية. أما العلاقات داخل المشترك الحضاري، فهي ليست تعاقد على بعض المصالح، ولكنها تأتي تعبيرا عن المصير المشترك. ولكن علاقات الوحدة، داخل الحضارة الواحدة، تختلف من حيث أسسها، تبعا لاختلاف قيم الحضارة. نقصد من هذا أن الحضارة التي يغلب عليها الجانب المادي أو الاقتصادي، سوف تؤسس الوحدة بين الدول المنتمية لها، في أشكال اقتصادية ومادية، أكثر من الحضارة التي تقوم على قيم معنوية. ومع هذا فإن تأسيس الوحدة داخل المشترك الحضاري على أسس مادية، يختلف عن العلاقات الاقتصادية بين دول تنتمي لحضارات مختلفة. لأن الوحدة الاقتصادية الطابع داخل الحضارة الواحدة، تقوم على فكرة المصير المشترك، رغم نزعتها المادية، في حين أن العلاقات بين الدول التي تنتمي لحضارات مختلفة لاتقوم على المصير المشترك.

لهذا يمكن أن نعتبر العلاقات داخل الحضارة الواحدة، علاقات وحدة ومصير مشترك، أما العلاقات التي تحدث بين الحضارات، فهي علاقات تبادل المصالح. ومن فكرة المصير المشترك، نستطيع فهم علاقات الوحدة، والتي لايشترط فيها الوحدة بالمعنى السياسي، بل هي تعني وحدة المصير، والتعامل على أساس المصير المشترك، مما يحتم العلاقات التي تسمح بالسيطرة على هذا المصير المشترك.

ونصل هنا إلى جانب مهم من مسألة العلاقات داخل الحضارة الواحدة، والتي تتمثل في المصير المشترك. فالمعنى المقصود بالمصير المشترك، لايعني ضرورة التعاون أو حتميته، بل يصل إلى معنى أهم وأعم من ذلك. فالمصير المشترك، يعني أن مآل الحضارة في محيطها واحد، وأن النموذج الحضاري، أو النماذج الحضارية داخل المشترك الحضاري الواحد، تمر بمراحل واحدة، من الصعود والتراجع الحضاري. فغالبا ما تصعد الحضارة، في إطارها الشامل جغرافيا، أو تتراجع في زمن واحد أو

متتال. فربما تصعد الحضارة في أحد نماذجها، أو مساحة من محيطها المكاني، ثم تصعد نماذجها، ومساحات محيطها المكاني الأخرى. ورغم أن هذا قد يحدث في فترة زمنية، ليست قليلة بمعيار السنوات، إلا إنها فترة زمنية قليلة بمعيار التاريخ. وما يصح بالنسبة للصعود الحضاري، يصح أيضا بالنسبة للتراجع الحضاري.

وهذا التصور، يرسم للحضارة مسارا تاريخيا مشتركا، بقدر ما هي حضارة مشتركة ومترابطة، وتنتمي لمنظومة واحدة من القيم. فالحضارة بناء معرفي واجتماعي وإنساني، وعندما يحقق هذا البناء صعودا حضاريا، فإن هذا يعني أن البناء الحضاري قد حقق نماذج وأنماطا وأنظمة حياتية جديدة. ومن خلال التجديد الحضاري، تمتلك الحضارة أسس تحقيق حياة أفضل، وأسس تحقيق النمو في المجال الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي، أي في مجالات الحياة المتنوعة. وعندما تملك الحضارة أدوات التقدم، فإن كل البلاد المنتمية لهذه الحضارة، تستفيد مباشرة من هذا المنتج الحضاري، أيا كان البلد الذي بدأ الصعود الحضاري. وبهذا نتصور أن انتقال التجديد الحضاري من بلد لآخر، داخل المشترك الحضاري، يحدث بصورة تلقائية، لأن المنتج الحضاري الجديد يتلاءم مع البلاد المنتمية لحضارة واحدة. مما يجعل النقل الحضاري، تلقائيا وطبيعيًا، قبل أن يكون مقصودا.

ونتصور أن انتقال التجديد بين البلاد المنتمية لحضارة واحدة، يتبعه بداية التجديد في هذه البلاد، فالذي ينتقل ليس المنتج الحضاري الجديد، بل عملية التجديد نفسها، مما يجعل البلاد المنتمية لحضارة واحدة، تشترك في عملية التجديد، ويساهم كل بلد منها بنصيب في التجديد. ونقصد من هذا، أن عملية التجديد الحضاري، عندما تبدأ في بلد ما، تضع الأسس الأولى، والأفكار الأساسية للتجديد، وتحقق بذلك اكتشافا حضاريا، يحدد الأسس اللازمة للتجديد في فترة زمنية محددة. ومع تطبيق هذا التجديد، وتحويله لواقع حضاري، في الجوانب المتعددة للحياة، يصبح طريق الصعود الحضاري، لهذه الحضارة، قد تحقق على أرض الواقع، مما يمهد الطريق للصعود الحضاري الشامل، على كل المساحة الجغرافية للحضارة.

وبنفس المعنى، يمكن أن نتصور حالة التراجع الحضاري، فهي تحدث عندما تضعف المكونات والأنظمة الراهنة، في مواجهة ظروف العصر. وعندما يمر بلد ما بحالة ضعف، دون أن تمر البلاد الأخرى التي تنتمي لنفس الحضارة بهذه الحالة من الضعف، نتصور أن إمكانيات عبور فترة الضعف، تتزايد مادامت البلاد الأخرى التي تنتمي لنفس الحضارة مازالت تعيش فترة صعود حضاري. وهذا يحدث في تصورنا، لأن القدرات الحضارية مازالت متحققة في بلاد أخرى، ويمكن أن يعاد إنتاجها في البلد الذي يعاني من الضعف. وقد يحدث هذا من خلال التعاون داخل المشترك الحضاري، أو يحدث من خلال قدرة البلد نفسها على تجاوز المشكلة التي تعاني منها، والاستفادة من التجارب الصاعدة في البلاد التي تنتمي لنفس حضارتها، لأنها تجارب ملائمة لها.

وبهذا نفرق بين التراجع الحضاري وبين حدوث حالة من الضعف أو الأزمات في بلد من بلاد المشترك الحضاري، دون البلاد الأخرى، مما يمكن أن نعتبره بمثابة أزمة طارئة أو عارضة، يعاني منها أحد البلاد المنتمية للحضارة. وهذه الحالة تنتج من الظروف والمتغيرات، ولا تمثل أزمة حضارية. وهنا علينا أن نميز الأزمات حسب مجالها، فالأزمة الحضارية، هي الأزمة الشاملة، لمختلف جوانب الحضارة، ومختلف جوانب الحياة، وهي أيضا الأزمة التي تصل في عمقها إلى جذور البناء الحضاري. فليس كل أزمة تؤثر على البناء الأساسي للحضارة، فقد تكون الأزمة بسبب عوارض اقتصادية أو سياسية، أو حتى عوارض مناخية وطبيعية. ولكن الأزمة التي تؤثر على البناء الحضاري، أزمة مختلفة في نوعها، فهي تعني أن بناء الحضارة لم يعد ملائما لتحقيق الحياة التي يتمناها الناس.

وعندما تحدث أزمة حضاربة في بلد، وتصل الحالة إلى الأزمة الشاملة، ويصبح النموذج الحضاري في حالة تفكك، وتفشل القدرات الحضارية في تحقيق الصعود أو التوازن الحضاري، لانتصور أن يحدث هذا في بلد ينتمي لحضارة ما، في الوقت الذي تحقق فيه البلاد الأخرى التي تنتمي لنفس الحضارة، صعودا أو توازنا حضاريا. لأن هذا يعني أن أدوات وقدرات هذه الحضارة، على الصعود وتحقيق التوازن الحياتي المطلوب من الناس، توجد في بلاد أخرى، وتحقق نتائج مرضية. ففي هذه الحالة، تصبح هذه القدرات حلا ملائما للبلد الذي يعاني من الأزمة

الحضارية. ولكن التتابع الزمني بين البلاد، في الصعود كما في التراجع الحضاري، يحدث تاريخيا. فنجد أن بلدا يعاني من أزمة حضارية، ثم بلد آخر، وثالث، من البلاد التي تنتمي لنفس الحضارة. وعندها نفهم لماذا لم تستفد البلد التي عانت أولا من التراجع الحضاري، وقبل غيره من البلاد التي تنتمي لنفس حضارتها، من بقايا الصعود الحضاري في البلاد الأخرى. لأنها في النهاية بقايا للصعود الحضاري، وبدايات التراجع الحضاري، الذي يحدث على زمن طويل، مثله مثل الصعود الحضاري.

ولهذا نتصور أن هناك نوعا من التوازن، في المحيط المكاني للحضارة، حيث تتحرك القدرات والأزمات، عبر المجال الجغرافي للحضارة، حتى تستقر على حالة من التوازن للوضع والمستوى الحضاري، في كل المحيط الحضاري. مما يعني أن القدرات والأزمات، تمثل مكونات حيوية وحية، تتفاعل في نطاق المحيط المكاني للحضارة، ولا تخص بلدا ما، بقدر ما هي القدرات والأزمات العامة، التي تخص الإطار العام للحضارة. ونتصور أن هذا يحدث، لأن الحضارة رغم أنها تصور افتراضي، إلا إنها تعبير عن بناء أساسي، يوجد داخل الناس، كما يوجد في العقل الجمعي. وهو كيان يماثل الأرض، في أنه بناء أساسي، تقوم عليه الأنشطة الإنسانية المتعددة. وتصبح حالة الحضارة، بمثابة حالة الجسم الإنساني. فإذا كانت الحالة العامة للجسم الإنساني، تعبر عن الصحة، كان ذلك وصفا للجسم كله، أو كانت حالة مرضية، كان ذلك وصفا للجسم كله. وكما نجد في المرض، أن هناك أمراضا تؤثر على عضو واحد دون بقية الأعضاء، وهناك أمراض تؤثر على الصحة العامة للإنسان، كذلك هناك الأزمات العارضة التي يعاني منها بلد ما، وهناك الأزمة الحضارية الشاملة. وكلما كان المرض الحضاري، يصيب بناء الحضارة، في بلد ما، كلما كان من المتوقع أن ينتقل إلى البلاد الأخرى.

التوازن الحضاري:

وإذا صح هذا التصور، عن توازن الحالة الحضارية في محيطها المكاني، فإن العلاقات الخاصة داخل المشترك الحضاري، تأخذ معنى مختلفا. فعملية التوازن الحضاري في حد ذاتها، تمثل نوعا من التأثير والتأثر، بين بلاد المشترك الحضاري،

أيا كانت حالة التوحد والتعاون داخل هذا المشترك، بل أيا كانت حالة الصراع داخل المشترك الحضاري. ويعني ذلك، وجود تأثير تلقائي بين بلاد المشترك الحضاري الواحد، يقوي من علاقات التعاون بينها إن وجدت، ويحدث نوعا من التعاون، حتى مع غياب التعاون المباشر المقصود. وعندما تقيم الدول، داخل الحضارة الواحدة، نظاما للتعاون أو الوحدة، فهي تستفيد من أسس التوازن الحضاري، الذي يسمح بالوحدة، ويؤكد على تبادل التأثير والتأثر، مما يجعل المنتج النهائي للوحدة أو التعاون منتجا مميزا، لايمكن أن يتحقق بين الدول التي لاتنتمي لحضارة واحدة.

وفكرة التوازن الحضاري، تشرح أيضا جوانب من الاختلاف بين الصراعات التي تحدث داخل المشترك الحضاري، وتلك التي تحدث بين الحضارات. لأن الصراع بين دولتين ينتميان لمشترك حضاري واحد، يؤدي في النهاية لآثار سلبية على دولة منهما على الأقل. وهذا الأثر السلبي، قد يكون في العوارض والظواهر، والظروف الحياتية، ولكنه قد يمتد للبناء الحضاري، ويتحول إلى أزمة حضارية شاملة، وهنا تعاني هذه الدولة من التراجع الحضاري، الذي يلقي بتأثيره على البلاد الأخرى التي تنتمي لنفس الحضارة. وبها يصبح الصراع داخل نفس الحضارة، صراعا مؤقتا، لايؤثر على الحضارة، أو صراعا أكثر حدة يتزامن مع التراجع الحضاري الشامل للحضارة. وفيه ينتج من الصراع، بداية التراجع الحضاري في دولة ما، ثم تنتقل حالة التراجع للدول الأخرى.

ولهذا نظن أن الصراع داخل الحضارة الواحدة، لايصل لحد محاولة تدمير الأساس الحضاري لبلد ما، لأن الدولة التي تحاول تدمير دولة أخرى، تنتمي لنفس حضارتها، تحاول في الواقع تدمير نفسها. ومن خلال الصراع الدائر بين دولتين، سوف تنتقل الآثار السلبية للصراع من دولة للأخرى، وكأن هذا النوع من الحروب، لاينتصر فيها أحد، بل يهزم الجميع. وعند النقطة التي ينتقل فيها الأثر السلبي من دولة للدولة الأخرى التي تحاربها، وربما تتفوق عليها في الصراع، فإن كل الأطراف تدرك استحالة استمرار الصراع. ويصبح التوازن الحضاري، عملية تشكل علاقات التعاون والصراع، بين دول الحضارة الواحدة، كما أنها عملية تحدد المحيط الحضاري فعليا وواقعيا، وتجعله محيطا متجانسا من حيث المستوى الحضاري.

وهذا التوازن الحضاري، يجعل مسألة المصير المشترك، مسألة واقعية وتاريخية. كلما كان التوازن الحضاري الداخلي، تلقائيا وطبيعيا، كلما كان المصير المشترك بين بلاد الحضارة الواحدة، فعلا تلقائيا، لاتحاول البلاد نفسها أن تجعل مصيرها مشتركا، بل تجد أن مصيرها التاريخي كان مشتركا، وسيبقى كذلك. إذن من التوازن يتحقق المصير المشترك، ومن هذا المصير، تصبح علاقات الوحدة ضرورة، خاصة مع محاولات التقدم والخروج من الأزمات. ففي حالة التراجع الحضاري، لاتحتاج البلاد التي تنتمي لحضارة واحدة للوحدة، لأنها كلها تعاني من التراجع الحضاري، ويصبح تفككها نوعا من التراجع أيضا. ويتحقق المصير المشترك في التراجع الحضاري الشامل، الذي يمتد ليصل لحدود الحضارة جغرافيا.

أما في محاولات التقدم، والرغبة في تحقيق الصعود الحضاري، فإن البلاد المنتمية لحضارة واحدة، تدرك من خلال تاريخها مصيرها المشترك، وتدرك منه أنها لن تستطيع تحقيق الصعود الحضاري إلا بنوع من الوحدة والتعاون. وكذلك تدرك أن تاريخ صعودها السابق، مثل تاريخ تراجعها، شهد حالة من الصعود والتراجع المشترك، الذي يؤكد أن لها مصيرا مشتركا، والذي يحدث من خلال عملية التوازن الحضاري. لكل هذا تتواكب محاولات الصعود مع محاولات الوحدة أو التعاون، بوصفها وسيلة لتحقيق الصعود، وتجسيد المصير المشترك. وكذلك تعكس محاولات الوحدة والتعاون، الجانب الإرادي الذي يعبر عن عملية التوازن الحضاري التلقائية. وكلما انعكست الجوانب التلقائية الطبيعية في الحضارة، وخصائص تاريخها، ونمط صعودها، في فعل وعمل مقصود ومخطط، كلما كان الفعل المنظم يعمق من الفعل التلقائي، ويحقق التزاوج بينهما إنجازا أكبر، لأن في ذلك تفاعلا للطبيعي مع الإرادي، ومواءمة بين التلقائي والقصدي.

الأزمة الحضارية:

حتى نفهم الصعود والتراجع الحضاري، ونلقي بمزيد من الضوء على التوازن الحضاري، نحتاج أولا لتصور الأزمة الحضارية، في ضوء مكونات البناء الحضاري. فالأزمة الحضارية يمكن أن تعرف بأنها أزمة كيفية ونوعية، وليست أزمة كمية. فقد تعاني دولة ما من مشكلات في الموارد، أو في قدرتها على مواجهة

المشكلات، ويتمثل ذلك في درجة ما تملكه الدولة من إمكانيات وموارد، ودرجة ما لديها من أساليب وأنماط فاعلة في مواجهة المشكلات. وهذا النقص الكمي، أو الخلل المقاس بالدرجة، يمثل أزمة جزئية، وفي نفس الوقت أزمة طرفية. ونعني بذلك، أنها أزمة في جزء من منظومة الحياة، وبدرجة ما، وليست أزمة كلية. وأيضا تكون الأزمات الكمية، أزمات في أطراف المنظومة الحضارية، أي في مستوياتها الدنيا، وفي المتغيرات والظروف، أي في عوامل المنظور الأفقي.

وهذا النوع من الخلل، لايمس البناء الرأسي للحضارة، أي بنيتها الأساسية. وتظل الأزمة محدودة في أثرها على الناس، ويمكن تجاوزها، بقدر ما هي في جانب من جوانب الحياة، وفي بعض أجزاء نظام الحياة. وكلما تمادت الأزمة في الدرجة، وانتشرت من مجال لآخر، ومن جانب لآخر، كلما بدأ أثرها ينتشر في قاعدة النموذج الحضاري، حتى إذا وصلت لأسس هذا النموذج، بدأت في التحول إلى أزمة رأسية، أي تمس البناء في أجزاء متكاملة منه. ومن ثم يمكن أن تنتشر الأزمة، إلى بقية طبقات ومكونات البناء الحضاري، لتصبح أزمة هيكلية، تصيب البناء الحضاري، وتتحول إلى أزمة حضارية شاملة.

ولهذا نفرق بين الأزمات التي تعاني منها المستويات الأدنى، والأزمات التي تصيب البناء الفوقي للحضارة. فإذا كان بناء الحضارة يبدأ من منظومة القيم، للقيمة، والبناء الثقافي، والثقافة، والسلوك، فإن الأزمة الكمية تتمثل في الثقافة أو السلوك، أما الأزمة الحضارية، فهي أزمة على مستوى القيمة، وتؤثر على منظومة القيم. وحتى تتضح الصورة أكثر، نتصور مثلا منظومة القيم، في الجزء الخاص بالعدالة، هذه المنظومة تترجم في عدد من القيم المترابطة، ومنها قيمة العدالة. ثم تتحول قيمة العدالة إلى بناء ثقافي ومعرفي، وثقافة شائعة، أي تتحول إلى نظام له أسس وقواعد، وله مفاهيم أساسية حاكمة، وفي النهاية تترجم العدالة في نظام من الإجراءات والمؤسسات والتطبيقات، والتي تمثل سلوك العدالة. وعندما نواجه مشكلة في سلوك العدالة، وأداء المؤسسات التي تقوم بالمهام الأساسية في هذا المجال، نكون بصدد أزمة كمية، في التفاصيل والظروف والمتغيرات. ولكن عندما تصل الأزمة إلى ثقافة العدالة نفسها، وبنائها المعرفي، أي تصل إلى القانون المكتوب نفسه، وتتعمق إلى المساس بقيم العدالة نفسها، ومدى تحققها في الواقع

العملي، عندئذ تتحول الأزمة إلى أزمة كيفية، أي أزمة حضارية شاملة.

ويلاحظ أن القيم، من حيث هي معنى ومفهوم، لاتمر بأزمات. فالعدالة، كفكرة مجردة وقيمة عليا لاتمر بأزمة في حد ذاتها، ولكن تطبيق العدالة هو الذي يتعرض للأزمات. وفي هذه الحالة، تصبح العدالة قيمة عليا في منظومة القيم، ولكنها قيمة غير متحققة على أرض الواقع. وهنا يمكن أن نعرف الأزمة الحضارية الشاملة، بأنها الحالة التي تصل لها الحضارة، عندما تصبح منظومة القيم الأساسية في الحضارة، والتي تمثل جوهرها، وتقوم عليها الحضارة، غير محققة في الواقع. فيصبح لدى الناس قيم، لاتتحقق في حياتهم، ولا تتحول إلى نتائج ملموسة، رغم أنها القيم الأساسية لديهم. وبهذا يكون واقع الحياة لايعكس قيم الحضارة التي يؤمن بها الناس. وهذا الخلل بين تصور الذات الحضارية، وحقيقتها على أرض الواقع، يمثل التراجع الحضاري في أوضح صوره.

من هنا نفرق بين الأزمة الكمية، التي تتعرض لها مثلا، المؤشرات الاقتصادية، وهي بهذا خلل في كم ما يتحقق من نمو اقتصادي. وفي الجانب الآخر، وعندما يفشل النظام الاقتصادي في تحقيق منظومة القيم الحضارية، تصبح الأزمة في التباعد بين التطبيق والقيم، وتتحول إلى أزمة حضارية. معنى هذا، أن الثابت الحضاري، هو معيار الأزمة الحضارية، عندما نقارن بين واقع الحياة، وما يفترض فيها ومنها حسب الثوابت الحضارية التي يؤمن بها الناس. وعند هذا المستوى، تصبح الأزمة في الكيفية التي تدار بها الحياة، وفي النمط والنظام السائد فيها، إذا قورن، من خلال القياس المعرفي، بالبناء الأساسي للحضارة، أي منظومة القيم. وهنا نتوقع أن يصاحب الأزمة الحضارية، نظام للحياة، يختلف في المعنى والمضمون، بل يختلف في القيم التي يقوم عليها، مع منظومة القيم الأساسية في الحضارة. ويصبح النظام السائد غريبا عن الحضارة، متعارضا معها، ولا يحقق الغايات النهائية لها، بل ربما يعرقل الوصول إلى هذه الغايات.

التراجع والمتغير الحضاري:

وبنفس المعنى، نصل إلى تصور التراجع الحضاري، بأنه الحالة التي يحدث فيها التراجع، في المؤشرات الكمية للنمو، والحياة، والتي تتراكم في النهاية حتى تتحول

إلى أزمة حضارية شاملة، ومنها يبدأ التراجع الحضاري، وتعاني الحضارة من مرحلة من مراحل الأفول. ولكن هذا التراجع الحضاري، لايظهر في جانب واحد، بل في أكثر من جانب مهم. فهو أولا ينعكس في التعارض بين النظام السائد، أي النمط السلوكي والوظيفي والإجرائي والإداري وغيرها، وبين الغايات المطلوب تحقيقها تبعا لمنظومة القيم الأساسية. كذلك يحدث انفصال وتعارض بين النظام السائد، والواقع من حيث عدم ملاءمة هذا النظام للتعامل المناسب مع الواقع الراهن. ومن جانب آخر، يتحول نظام الحياة السائد إلى حالة لاتناسب تطبيق القيم وتحقيق نوعية الحياة التي يتوقعها الناس بناء على انتمائهم الحضاري.

وهكذا يتحول الجانب المتغير من الحضارة، في وقت التراجع الحضاري، إلى حالة لاتلائم القيم العليا، ولا تلائم العصر، ولا تلائم العلاقة بين القيم العليا والزمن الراهن. وفساد الجانب المتغير من الحضارة، يعني أن الزمن والظروف قد تغيرت، دون أن يصاحبها تغير مناسب وملائم في هذا الجانب. مما يعني أن الناس مع الإمكانيات المتاحة والظروف الراهنة، لم يستطيعوا التكيف مع ظرف حياتي جديد، ولم يقدموا التجديد المناسب في نظام الحياة، رغم تغير الظروف. وعندما يفشل الناس، للعديد من الأسباب، في مواكبة الزمن، وتجاوزه، يصبح ما لديهم غير ملائم للزمن الراهن، وبالتالي غير ملائم لتحقيق القيم في هذا الزمن. فنظام الحياة، هو الفقه الحضاري، الذي يترجم القيم العليا إلى نمط ونظام حياتي، حتى تتحقق هذه القيم. ومن خلال هذا الفقه الحضاري، يتم التوصل للأسلوب الملائم، حسب مقتضيات الزمان والمكان.

وبهذا يكون الفقه الحضاري، هو الآلية التي يتم من خلالها تحديد الجوانب المتغيرة من الحضارة، والتي تمثل المساحة التي تحدث فيها التباينات، من زمن لآخر، ومن مكان لآخر، ومن بلد أو جماعة لأخرى. وعندما يتجمد الفقه، ويميل للتقليد، ولا يستطيع تجاوز ما أنتجه السلف، وبالتالي يفشل في وضع فقه جديد، يلائم المتغيرات الجديدة، عندئذ يعجز الناس عن ملاحقة الزمن، فتتراجع الحضارة. وما يقال عن الحضارة وفقهها، يقال أيضا في الدين وعن الفقه الديني. فعندما نجد أن التجديد في الفقه يتراجع بدرجة تجعله لايلائم متغيرات الحياة، وعندما يكثر الأخذ عن السلف في أمور لم تعد تلائم الزمن الراهن، عندئذ يتراجع

الفقه الديني عن مواجهة مستجدات الحياة، فيعرقل فرص تطبيق القيمة والعقيدة الدينية في الزمن الجديد.

بهذا نعرف الفقه الحضاري، بأنه ترجمة قيم الحضارة في الواقع المعاش، وهو مثل الفقه الديني، والذي يمثل الأداة لتطبيق الفروض والوصايا الدينية في الواقع العملي. إذن، الثوابت الدينية ليست موضوعا للفقه، بل هي موضوع الإيمان بالعقيدة الدينية، كذلك فإن الثوابت الحضارية، ليست موضوعا للفقه الحضاري، بل هي موضع الإيمان بالعقيدة الحضارية. وفي الحضارات الدينية، يكون الدين في قلب الحضارة، ومن العقيدة الدينية تتمثل العقيدة الحضارية.

وهنا يكون التجديد الفقهي، هو الوسيلة للوصول إلى نمط حياتي، بما فيه من أنظمة وقواعد، يتلاءم مع العقيدة السائدة، ويحققها في زمن متغير. ومن تغير الزمن، تأتي ضرورات التجديد، فإذا كان الزمن جامدا، فما الحاجة للجديد؟ نعني بهذا أن الوصول إلى رؤية صالحة، ونافعة في تحقيق قيم الحضارة، يكفي لاستمرار هذه الرؤية والمحافظة عليها. ولكن ومع تغير الزمن، تتراجع فائدة هذه الرؤية، وتصبح غير قادرة على تحقيق قيم الحضارة مما يدفع لتغييرها. والتواكب والتوازي، بل نقول التوازن بين التغييرات الزمنية بكل جوانبها، والتغيير في الفقه الحضاري، يؤدي إلى الصعود الحضاري، وهو في معنى من معانيه، القدرة على تجاوز الزمن، وليس فقط التكيف معه.

والثوابت الحضارية، ومن حيث هي نموذج عام، ومنظومة مجردة، يفترض فيها الصلاحية للتجاوب مع الزمن، من خلال فقه جديد، ونظام حياة متجددة. والقول بأن الثوابت الحضارية عابرة للزمن، يجد سنده الحقيقي، في تلك القيم الإنسانية، التي عرفها الإنسان الأول ومازالت تعيش معنا للآن. فالعدالة قيمة نظن أن عمرها بعمر التاريخ البشري، ولكن تطبيقها في الحضارة الواحدة، ومع بقاء دلالتها الحضارية كما هي، يأخذ العديد من الأشكال. ولا نظن أن يأتي يوم لاتكون فيه للعدالة قيمة. وأكثر من هذا، فإننا يمكن أن نحلل مكونات القيم في الحضارات المختلفة، وننزعها من سياقها الحضاري، حتى نحدد عناصر القيم في التاريخ البشري، وننظر لها من منظور أفقي، يتجاهل بناءات الحضارات المتعددة، وعندئذ سنصل إلى مجموعة القيم الأساسية التي سادت عبر التاريخ البشري، ونعتقد أننا

سنكتشف أن هذه القيم، سادت في كل الماضي البشري، ونتصور أنها ستسود في كل الحاضر والمستقبل.

وبهذا نعرف الثوابت الحضارية، بأنها المعاني التي تتجاوز الزمن، ولا ترتبط به قدر ارتباطها بالمكان والإنسان. أما الفقه الحضاري فهو المتغير الحضاري، الذي يرتبط بالزمان ويعبر عنه، أكثر من ارتباطه بالمكان والإنسان. ويصبح المتغير الحضاري، المجال الذي ينتج من تفاعل الزمان، مع المكان والإنسان. وهو موضوع التجديد الأول، والمساحة التي يتحقق فيها الصعود الحضاري، والتي يحدث فيها التراجع الحضاري.

الثابت والمتغير في المشترك:

نستطيع هنا أن نحدد العلاقات، والصراعات، التي تحدث داخل المشترك الحضاري، في علاقتها بالثوابت والمتغيرات الحضارية. فأولا، يمثل الصراع مساحة تتأثر باختلاف أو تعارض الجوانب المتغيرة من البناء الحضاري، بجانب الأسباب الأخرى المتعددة للصراع، وعلى رأسها الأسباب السياسية. فالتعارض في الجانب المتغير من الحضارة، عبر البلدان التي تنتمي لحضارة واحدة يساعد على خلق حالة من التعارض في نظام الحياة، تسمح بوجود صراعات، رغم أن الانتماء الحضاري العام، يجعل هذه البلدان في حالة تماثل حضاري.

وبعيدا عن الصراعات ذات الأسباب السياسية والاقتصادية والعسكرية، يمكن أن تحدث صراعات ذات أسباب ثقافية. أي أنها تنتج من اختلاف الفقه الحضاري بين بلد وآخر، رغم الانتماء الحضاري المشترك. وبهذا يكون الصراع في جانب مهم منه، صراع بين أكثر من رؤية فقهية، وكأنه تنافس بين أنماط ثقافية، تحاول كل منها أن تثبت جدارة في مواجهة الأخرى. ويضاف لذلك، أن اختلاف الظروف، وأيضا اختلاف نمط الحياة، يؤدي إلى أشكال متعددة من تطبيق القيم الحضارية. وهذا التعدد في ظروف ما، أهمها ظروف الصعود الحضاري، سوف يؤدي إلى التنوع والثراء. أما في ظروف التراجع الحضاري، فقد يؤدي التباين بين أنماط الحياة، إلى خلق حالة من عدم التوازن داخل الحضارة الواحدة، وهو ما يدفع نحو حالة من التوتر والاضطراب، وقد يؤدي في النهاية إلى الصراع.

بهذا نرى أن الجانب الحضاري المتغير، يشهد التنوع والثراء مع الصعود الحضاري، ويشهد غالبا التباين المفضي للتعارض، مع التراجع الحضاري. ممايجعل الجانب المتغير، موضوعا للصراع المرتبط بالتراجع الحضاري، تعبيرا عن عدم التوازن الداخلي، ثم يمكن أن يكون الصراع المرتبط بفترات الصعود الحضاري، معبرا عن محاولات إعادة التوازن في الجانب المتغير من الحضارة. وهنا نستطيع الربط بين حالة التوازن، وبين الصعود الحضاري، حيث تقابلها حالة التوتر الداخلي مع التراجع الحضاري. وبهذا يكون التوازن ليس في القيم، بل في تطبيقها، وفي الأنظمة الحياتية، وفي الجوانب الكمية من الحياة.

ومن الجانب الآخر، نظن أن الثوابت الحضارية، تقوم بدور رئيسي في الوحدة الحضارية، أيا كان شكل هذه الوحدة. بمعنى أن التوحد داخل الحضارة الواحدة، يدور حول الثوابت، ويقوم عليها، مما يسمح بالتنوع والتباين الداخلي، والذي لايتعارض مع الوحدة، لأنه تنوع في المتغيرات التي ترتبط في النهاية بمنظومة قيم واحدة، وتحقق غايات واحدة. والثوابت الحضارية هي مجال الوحدة الحضارية، كما أن المتغيرات الحضارية، هي مساحة الصراع الداخلي.

التوازن والتطور الحضاري:

من جانب آخر، يمكن أن نكتشف حالة التوازن داخل النموذج الحضاري، وداخل المشترك الحضاري، في العديد من الجوانب. فالتوازن يحدث بين أجزاء المحيط المكاني للحضارة، ولكنه يحدث أيضا بين مكونات البناء الحضاري. وأول حالة من التوازن، نرى أن لها دلالة خاصة، هي التوازن بين البناء الفوقي والبناء التحتي. حيث يؤدي هذا التوازن، إلى الترابط الفعلي والعملي، بين منظومة القيم الأساسية، وكل مكونات منظومة الحياة، من المستويات المجردة، حتى المستويات المعيشية. وبهذا يتكامل توازن الحضارة عبر المكان، مع التوازن الداخلي للبناء الحضاري.

والحالة المثالية للتوازن، أو لنقل الحالة المتكاملة للتوازن، هي التي تصف الصعود الحضاري. وكلما كانت حالة التوازن متكاملة وشاملة، ودرجاتها متساوية، في مختلف جوانب التواجد الحضاري، كلما كانت الحضارة أقرب لبلوغ أقصى درجة

من الصعود، يمكن أن تصل لها. والحضارة لاتصل إلى حالة مثالية، حيث لايمكن تصور مثل هذه الحالة على أرض الواقع. ولكن أعلى درجات الصعود الحضاري، يمكن أن نمثلها بأقصى درجة من التوازن الداخلي يمكن تحقيقها. وهي في الواقع الحالة التي يغلب عليها التوازن، ويتراجع فيها التوتر الداخلي. كما أنها أقصى درجة يمكن تحقيقها من تطبيق قيم الحضارة، وعندها تبلغ الفكرة الحضارية المجردة كمال تطبيقها العملي، وهذا الكمال يمكن أن يترجم، بغلبة سيادة منظومة القيم الحضارية على جوانب الحياة المختلفة. بحيث تكون المساحة التي يتحقق فيها تطبيق القيم الحضارية هي المساحة الغالبة، ليس كما بل كيفا. حيث يكون التطبيق قد بلغ المساحات المهمة والأساسية، والتي تكون لها السيادة على غيرها من مساحات الحياة. ومع تحقق الغلبة لتطبيقات الحضارة، يكون تطبيقها المتكامل قد تحقق على أرض الواقع.

ويمكن أن نعبر عامة عن التوازن، بأنه حالة من الترابط والتجانس الداخلي، وهو حالة تماثل التوازن الطبيعي، حيث تتوازن حركة العوامل الطبيعية، بصورة تحفظ الحياة. وبهذا يؤدي التوازن الداخلي، إلى حفظ الحياة الحضارية، أو حفظ الحياة للحضارة، في حين يؤدي التوتر الداخلي لتهديد الحضارة، وتهديد وجودها الحياتي، ووجودها التاريخي. فالتوازن حسب تصورنا، يمثل عملية طبيعية لتوازن حركة الأجزاء والمكونات وترابطها معا، مما يحقق التبادل والتكامل الإيجابي. ويصبح التكامل معنى من معاني التوازن، أو الحالة العليا التي تتحقق من خلال التوازن.

ومن جانب آخر، يمثل التوازن حالة من التكيف، مع البيئة المحيطة، وحالة من التكيف بين البناءات الداخلية في الحضارة مع بعضها البعض. ونصل هنا لمعنى مهم للتوازن، فهو توازن الحضارة مع بيئتها، ومع الزمن المعاصر، ومع الظروف والعوارض. فهو توازن داخلي لبناء الحضارة، ثم توازن داخلي في المحيط المكاني للحضارة، ثم توازن بين الحضارة وبيئتها. وكل هذه العناصر، تمثل معا حالة من التوازن والتكيف والتكامل، تبلغ به الحضارة حالة تحقق متقدم، تمثل توازن المعنى مع الفعل، والقيمة مع السلوك.

وعلى الجانب الآخر، يصبح فقدان التوازن، حالة تتواكب مع التراجع

الحضاري. وبنفس المعنى السابق، سيكون فقدان التوازن في المحيط المكاني للحضارة، كما يكون في بناء الحضارة الداخلي، ثم بين الحضارة وبيئتها. ومن فقدان حالة التوازن، تظهر درجة من التوتر الداخلي، والتي تؤدي إلى تفكك بناء الحضارة نسبيا، وتراجع التكامل الحضاري الداخلي، وضعف درجة التكيف. وتتجمع هذه العناصر معا لتصل بالحضارة إلى درجة من التراجع، لاتتجاوزها بعد ذلك. ويمكن تعريف الدرجة أو الحد الأقصى للتراجع الحضاري، بأنه الحد الأقصى للتوتر الداخلي، وفقدان التكامل والتكيف. وهذا الحد هو الحد الذي يمكن أن يبلغه الانهيار الحضاري، مع بقاء الحياة مستمرة، رغم النوعية المتدنية التي تصل لها.

نقصد من هذا، أننا لانتصور حالة من التراجع الحضاري، يمكن أن تؤدي إلى موت الحضارة، أو بمعنى أدق تؤدي إلى موت الناس، فالدافع للحياة، يجعل الناس تحاول البقاء على الحياة، وتحقيق الحد الأدنى من إمكانات الحياة، وكذلك تحديد الحد الأدنى من التكيف مع الحياة. وفي نفس الوقت، فإن التوازن والتوتر، يحدث في الجانب المتغير من الحضارة، ويقاس مدى التوازن والتوتر، على محك الثوابت الحضارية، لذلك تبقى الثوابت الحضارية، بمثابة الرابط بين الحضارة والحياة، وبقدر قوة هذه الثوابت تكتسب الحضارة قدرتها على البقاء.

من جانب آخر، فإن هناك حدا أقصى للتوتر الممكن، كما أن هناك حدا أقصى للتوازن المتاح. والحد الأقصى للتوتر يحدث من التعارض بين المتغير والثابت، والتعارض بين المتغير والبيئة. ولكن بقاء الثوابت في حد ذاته، يمنع من حدوث التعارض الكامل بين الجوانب المتغيرة والثوابت، ويمنع حدوث التعارض الكامل مع نمط الحياة والبيئة. ونقصد من ذلك أن جانبا مهما من الثوابت الحضارية، يطبق بذاته ولذاته، دون أنظمة أو تطبيقات، مثل ممارسة التدين، أو مشاعر التضامن. ورغم ما يصل له الواقع من حالة لاتتلاءم مع التدين أو التضامن الاجتماعي، إلا إن الحد الأدنى من التدين والتضامن، يظل متاحا بوصفه قناعة حية داخل الناس، وشعور معاش. ومن استمرارية الثوابت في حدها الأدنى، يصبح للتوتر الداخلي حدا لايتجاوزه.

وكذلك فإن التوازن الداخلي له حد لايمكن تجاوزه، فالتكيف مع البيئة المحيطة وتحقيق التكامل الداخلي والتطبيق الكامل للقيم الحضارية، لايمكن أن يتم في

صورة مثالية. والسبب في ذلك أن الجوانب المتغيرة من الحضارة والبيئة والزمن، تجعل التحقق الكامل للتوازن والصعود الحضاري، أمرا غير ممكن. وبقدر تعقد الجوانب المتغيرة، بقدر ما يكون تطبيق القيم الحضارية في الواقع الحياتي نسبي. وبهذا نعرف أن أقصى حد للتوتر الحضاري، يأتي من الجوانب المتغيرة، ويقف عند حدود الثوابت، وأقصى حد للتوازن الحضاري، يأتي من الثوابت، ويقف عند حدود المتغيرات.

الثابت والمتغير والتطور الحضاري:

نصل بهذا إلى اختلاف وضع الثوابت والمتغيرات الحضارية، حسب حالة الحضارة ومرحلتها، ومدى ما يتحقق من صعود أو تراجع. فالثوابت الحضارية تصل إلى حالة التكامل والتحقق مع الصعود الحضاري. أما المتغيرات الحضارية، فتكون في حالة من التكيف والتوازن مع الثوابت من جانب والبيئة المحيطة من الجانب الآخر. وفي حالة التراجع الحضاري، تكون الثوابت الحضارية في حالة من العزلة النسبية عن مجمل نظام الحياة، وتكون المتغيرات في حالة من عدم التوافق مع الثوابت من ناحية، وعدم التكيف مع البيئة المحيطة من الناحية الأخرى. فلا يمكن تصور تكيف متغيرات البناء الحضاري مع البيئة المحيطة، بدون وجود توازن بين المتغيرات والثوابت، بوصفها جوانب بناء واحد.

والاختلاف الذي يصيب حالة الثوابت والمتغيرات، تبعا لحالة التوازن والتكيف والتكامل والتوافق المتحققة، يؤدي إلى اختلاف النظر إلى كل منهما، من حالة لأخرى. ففي حالة التوازن الحضاري، تتحقق الثوابت في مجمل الحياة، لذلك تبقى مساحة الثابت في حدوده الحقيقية. ونفس الأمر بالنسبة للمتغيرات، حيث تشغل حيزها، في حالة الصعود الحضاري. أما في حالة التوتر الحضاري، أي التوتر الداخلي للبنية الحضارية، فتتعرض الثوابت لحالة من التهديد، وتشغل المتغيرات مساحات تهدد الثوابت الحضارية.

ولهذا نتصور اختلاف المساحة التي تشغلها الثوابت والمتغيرات، حسب المرحلة الحضارية التي تمر بها الحضارة. وإذا بدأنا بالحالة المتكاملة للتوازن والصعود الحضاري، أي أقصى درجات الصعود، سنرى أنها الحالة التي تمثل الوضع الأفضل

لمساحة الثوابت ومساحة المتغيرات . ثم تتوقف الحضارة عن الصعود ، وتثبت عند أقصى حالة وصلت لها ، وهنا يبدأ الاتجاه المحافظ في التزايد ، في محاولة للمحافظة على ما تحقق من إنجاز حضاري . ومع محاولات المحافظة على ما تم تحقيقه حضاريا ، يبدأ اتجاه نحو تثبيت الجوانب المتغيرة على ما وصلت له . وبهذا تتزايد مساحة الثابت على حساب مساحة المتغير ، أو يتم اعتبار مساحات من المتغير ، مساحات ثابتة ، رغم أنها لم تكن كذلك ، إذا نظرنا لها في التاريخ الحضاري .

ومع مرور الوقت على الحضارة الناهضة والمتقدمة ، تؤثر حالة التثبيت التي تتم على المتغيرات على مستوى النهوض الحضاري نفسه . ويمكن أن نصف هذه الحالة ، بأنها الحالة التي تتميز بمحاولة تثبيت ما تم تحقيقه من صعود حضاري ، رغم تغير الظروف المحيطة . مما يجعل الجانب المتغير من الحضارة ، لايتغير بصورة تواكب الظروف والزمن . ومع الفجوة التي تحدث بين التغير الزمني المستمر ، ومدى التغير الذي يحدث في الجانب المتغير من الحضارة ، تقل درجة التكيف مع البيئة المحيطة ، وبالتالي يقل التوازن الداخلي ، والتكامل بين الثوابت والمتغيرات والبيئة ، والتوافق بينهم ، مما يؤدي إلى ظهور بدايات التراجع الحضاري وبالتدريج ، تصاب الحضارة بحالة من الجمود النسبي ، أو لنقل حالة من التغير لاتتواكب مع التغير الزمني المناظر . وتأخذ الحضارة طريقها في التراجع ، والذي يؤدي إلى انفلات الجوانب المتغيرة من الحضارة ، بعيدا عن الاتساق والتوافق والتكامل مع الجوانب الثابتة . وهنا تتزايد مساحة الجوانب المتغيرة ، عن المساحة الخاصة بها ، وتبدأ في الاقتراب من مساحة الثابت ، لتلامس المساحات الثابتة والمقدسة من الحضارة ، وتعرضها للتهديد .

وعندما تصل الحالة إلى درجة عالية من التوتر الداخلي ، ويفقد الجزء الأكبر من التوازن والتكامل والتوافق الداخلي ، نكون قد وصلنا إلى أقصى مساحة يحتلها المتغير ، من مساحة الثابت . يعني هذا أن الثابت يصل إلى أقصى مساحة له تتجاوز حدوده ، بداية من أقصى صعود حضاري إلى البداية الفعلية للتراجع الحضاري على أرض الواقع . ثم تتزايد مساحة المتغيرات ، نتيجة التفكك الحادث في بناء الحضارة ، وتزايد التوتر الداخلي ، لتصل إلى أقصى مساحة يحتلها المتغير ، مع أقصى تراجع حضاري .

وبسبب هذا التراجع الحضاري، وما وصلت له المتغيرات من التعدي على مساحة الثابت والمقدس في الحضارة، يحدث اتجاه نحو المحافظة على الحضارة، وعلى الحياة، من خلال عملية توسيع مساحة الثابت، ليتم التمسك به مرة أخرى، وحتى يتحقق للحضارة بقاؤها. وهنا تصل مساحة الثابت تدريجيا لمرحلة التعدي مرة أخرى على مساحة المتغير. ويتضح هنا وصول الحضارة إلى حالة من الدفاع عن النفس، فتعيد الثوابت وتضعها في مساحات واسعة، حتى يتم القضاء على التعديات التي حدثت من المتغيرات على الثوابت. ولكن القضاء على تعديات الجوانب المتغيرة، يتجاوز مساحة التعدي بتعدّ مضاد، دفاعي النزعة.

وتتواكب هذه العملية مع وقف التراجع الحضاري، وبدايات الصعود الحضاري. وكأن الصعود الحضاري يبدأ من إعادة اكتشاف الذات الحضارية، وتأكيدها في مواجهة الجوانب المتغيرة التي تعدت عليها، والتي لاتلائم الثوابت الحضارية ولا تتكامل معها. ولكن الصعود الحضاري لايستمر، ولا يصبح ممكنا، إلا من خلال التجديد الذي يقدم أنماطا جديدة للجوانب المتغيرة تتفق مع الثوابت الحضارية، كما تتفق مع البيئة المحيطة والعصر. ولهذا يبدأ تحديد الثوابت في إطارها، وتجديد أنظمة وأنماط في الجانب المتغير، تتفق مع الثوابت. وهكذا تبدأ عملية إعادة المتغيرات إلى مساحتها الأصلية، وتأكيد الثوابت في نطاقها، حتى إذا وصلت الحضارة إلى أقصى درجات الصعود الحضاري، يكون التوازن بين الثابت والمتغير قد عاد إلى أفضل صورة له.

من خلال ذلك، نصور المراحل الحضارية في شكل دورة حياة، تبدأ تاريخيا من مرحلة ما قبل تشكل الحضارة، وهي مرحلة يغلب عليها المتغيرات، وتماثل أقصى مراحل التراجع الحضاري نسبيا. وتمثل هذه المرحلة القطب الأسفل من دورة الحياة، أو من دائرة الحياة الحضارية. وفي هذا القطب تغلب المتغيرات على الثوابت وتهددها. ثم في القطب الأيسر، إذا اعتبرنا أن دورة الحياة تدور مع عقارب الساعة، نصل إلى الحالة التي يسيطر فيها الثابت الحضاري، سيطرة تؤكد الذات الحضارية، وتميل إلى درجة من التعدي على مساحة المتغيرات، تأكيدا على الهوية الحضارية، وتثبيتا لها. ثم نجد في القطب الأعلى من الدائرة حالة الصعود الحضاري في أفضل صورها، حيث التوازن بين مساحة الثابت والمتغير. أما في القطب الأيمن

من الدائرة، فنجد حالة الدخول في التراجع الحضاري، حيث يحدث انفلات للجانب المتغير، نظرا لتجاوز الثابت لمساحته، وما حدث من جمود حضاري. ويخرج المتغير من حدوده، حتى يتواكب مع التغير في الزمن والبيئة، دون أن يتوافق مع الثوابت الحضارية.

بهذا يكون القطب الأعلى ممثلا للتوازن والصعود الحضاري، والقطب الأسفل ممثلا للتوتر والتراجع الحضاري، أما القطب الأيمن فيمثل الحالة المؤدية للتراجع، والقطب الأيسر فيمثل الحالة المؤدية للصعود. وبهذا نبدأ من القطب الأعلى حيث التوازن بين الثابت والمتغير، ثم تزايد الثوابت مما يجعل القطب الأيمن ممثلا للسيادة النسبية للثوابت ثم القطب الأدنى يمثل غلبة المتغيرات، وبعده يمثل القطب الأيسر عودة السيادة نسبيا للثوابت.

والمعنى المقصود من ذلك، يمثل مدى السيادة التي يحققها كل من المتغير والثابت، حيث تكون السيادة في الأساس للثوابت، دون أن تقضي على المتغيرات، وهو ما يمثل النهوض الحضاري. ولذلك يتمثل التراجع الحضاري، في السيادة النسبية للمتغير، مما يهدد الثوابت الحضارية. ومع هذه الدورة الحضارية، يتحقق التوازن في القطب الأعلى، ثم درجة من التوتر مع القطب الأيمن، ثم يتحقق التوتر في القطب الأسفل، ثم درجة من التوازن في القطب الأيسر وهكذا، دورة للحياة والحضارة.

المراحل والأطوار الحضارية:

في دورة حياة الحضارة، مراحل وأطوار، حيث تكون المرحلة جزءا من دورة حياة، والطور دورة حياة كاملة. وإذا كانت البداية الطبيعية المفترضة من القطب الأسفل لدائرة الحياة، وفيها بداية تشكل الحضارة للمرة الأولى، فإن الدورة الأولى لحياة الحضارة، تستمر حتى تكون الحضارة في أقصى صعود لها، في القطب الأعلى من الدائرة، ثم تستمر أيضا حتى انهيار الحضارة في القطب الأسفل من دورة الحياة، وبهذا تكمل الحضارة دورة كاملة من الصعود إلى الهبوط. ومع إكمال الدورة الأولى، تكون الحضارة قد تحققت، وأنجزت التقدم والازدهار، للمرة الأولى في تاريخها المكتوب، ثم انهارت بعد ذلك. وهذه الدورة المتكاملة، والتي

تكمل حلقات دائرة، تمثل طورا من أطوار الحضارة، هو في هذا المثل الطور الأول لها.

لهذا نتصور أن الطور الحضاري، يتكون من أربع مراحل أساسية هي:

١ ـ المرحلة الأولى: وتبدأ من أقصى تراجع حضاري أنهى الطور الحضاري السابق، أو من بداية التشكل الأولى بالنسبة للطور الحضاري الأول المسجل تاريخيا. وتمثل هذه المرحلة، اكتشاف الذات الحضارية، وبزوغ الوعي الحضاري من جديد، والكفاح من أجل الوحدة والنهوض الحضاري. وفي الجزء الأكبر من هذه المرحلة، يسود خروج المتغير الحضاري عن إطار الثوابت الحضارية، كما يسود التوتر الداخلي داخل البنية الحضارية. وعبر سنوات هذه المرحلة يقل التوتر تدريجيا، ويعود الثابت الحضاري للظهور.

٢ ـ المرحلة الثانية: وهي مرحلة النهوض الحضاري، وتبدأ من النقطة التي يتجسد فيها الثوابت الحضارية من جديد، رغم عدم اكتمال البنية الحضارية. وهنا تبرز الذات الحضارية، ويتكون الأساس الأول للنهوض الحضاري، ثم عبر سنوات هذه المرحلة، يعاد تشكيل المتغير من خلال عملية متكاملة للتجديد الحضاري، تتميز بالنهوض وبناء أنماط جديدة للحياة. وتقل درجة التوتر تدريجيا، حيث يغلب الشعور ببناء مستقبل جديد، والخروج من حالة التراجع الحضاري. وتنتهي هذه المرحلة، بحالة ملحوظة من النهوض الحضاري، والذي يمثل ذروة الطور الحضاري الجديد. وتتميز هذه المرحلة بالتوازن الحضاري.

٣ ـ المرحلة الثالثة: هي مرحلة الازدهار الحضاري، حيث تبدأ من النقطة التي يتشكل فيها الصعود الحضاري في صورته المتكاملة، وتتجه الحضارة إلى المحافظة على هذا الإنجاز الحضاري. ويتبلور الثابت الحضاري في صورة مكتملة، وتظهر معالم الحضارة في إنجازات ملموسة على أرض الواقع، وتتحقق التطورات العلمية والصناعية والعمرانية، وغيرها من الإنجازات المميزة للحضارة. ثم تتجه الحضارة إلى تثبيت هذا الوضع، مما يقلل من التجديد، ويكرس ما تحقق بالفعل، حتى تبدأ درجة من الجمود في الظهور التدريجي. وتتميز هذه المرحلة بالتوازن الحضاري.

٤ ـ المرحلة الرابعة : وهي المرحلة التي يسود فيها الجمود الحضاري، لدرجة تجعل التوازن بين التغييرات الزمنية والتغير في نظام الحياة يفقد تدريجيا، وتتجه الأنظمة السائدة في الحياة، إلى الحالة التي تبعدها عن التوازن مع الظروف المحيطة بها، مما يجعل تطبيقات الثوابت الحضارية لاتتلاءم مع الظروف الراهنة، ويظهر التوتر من جديد، وتبدأ الحضارة في التراجع الحضاري، لتنهي بذلك الطور الحضاري ودورة حياته.

ويمكننا أن نغير هذا التقسيم، من خلال محاور متعامدة مائلة. فبدلا من تناول الأقطاب الأربعة والتي تمثل الشمال والشرق والجنوب والغرب. يمكن تقسيم الدائرة على محاور متعامدة مائلة، تمثل الشمال الشرقي، والجنوب الشرقي، ثم الجنوب الغربي، وبعده الشمال الغربي. والتقسيم السابق اعتبر أن المرحلة الأولى تبدأ من الجنوب إلى الغرب، والثانية تبدأ من الغرب حتى الشمال، والثالثة تبدأ من الشمال حتى الشرق، ثم الأخيرة من الشرق حتى الجنوب. أما التقسيم الآخر، فتكون فيه المرحلة الأولى من الجنوب الشرقي، حتى الجنوب الغربي، والثانية من الجنوب الغربي، حتى الشمال الغربي، ثم الثالثة من الشمال الغربي حتى الشمال الشرقي، والأخيرة من الشمال الشرقي حتى الجنوب الشرقي.

وفي هذا التقسيم تظهر أكثر المراحل من خلال مستوى الحضارة فيها، حيث تكون المرحلة الأولى هي مرحلة التراجع الحضاري، منذ بداية ظهوره وحتى ما قبل بداية اختفاءه. أما المرحلة الثانية، فتتصف ببداية تراجع التراجع الحضاري، أي توقف التراجع، وبداية الكفاح من أجل النهوض. والمرحلة الثالثة تمثل الصعود الحضاري، من بداياته وحتى ما قبل جموده، بما في ذلك أقصى درجة من الصعود الحضاري. والمرحلة الرابعة، تمثل مرحلة توقف التجديد الحضاري، وظهور الاتجاه المحافظ، وعدم مسايرة التغييرات الزمنية.

وبهذا التقسيم، تصبح المرحلة الأولى، مرحلة التراجع الحضاري، والثانية مرحلة الكفاح الحضاري، والثالثة مرحلة الصعود الحضاري، والرابعة مرحلة الجمود الحضاري. وفي هذا التقسيم، يمكن أن نضع مسألة التوتر والتوازن الحضاري في موضعها الصحيح، ونضيف لها دلالتها الحضارية. ففي المرحلة الأولى، يغلب التوتر السلبي، وما يمثله من فقدان التكيف وعدم الرضا عن الحياة،

وهو يمثل حالة من حالات المرض الحضاري، إن صح التعبير. أما في المرحلة الثانية، فتتميز بالتوتر الإيجابي، والذي يمثل الحماس النضالي، ويعتبر دافعا للنمو والنهوض الحضاري. وفي المرحلة الثالثة، يظهر التوازن الإيجابي، والذي يمثل نوعا من الاستقرار المناسب للظروف، والنابع من تحقيق التكامل والتوافق والتكيف داخل الحضارة نفسها، وبينها وبين الظروف المحيطة بها. وفي المرحلة الرابعة، يظهر التوازن السلبي، أي يظهر الجمود وحالة من الثبات النسبي، وهو نوع من الاستقرار في غير محله، حيث تتعارض حالة الثبات مع الظروف المتغيرة، وتؤدي إلى حدوث فجوة زمنية بين حالة الحضارة، والحالة المعاصرة لها، والتي تتشكل من متغيرات الحياة، والمتغيرات الدولية المحيطة بالحضارة.

وكأن دورة حياة الحضارة، تبدأ من التوتر المفضي للاضطراب، ثم التوتر المجدد، ثم التوازن الناتج من التقدم والازدهار، ثم الثبات والمحافظة المعبرة عن الجمود، وبهذا يكتمل الطور الحضاري. والذي تكون له ملامحه المميزة، كأن نسمي الحضارة اليونانية بوصفها طورا من أطوار الحضارة الغربية، والحضارة الغربية المعاصرة، بوصفها طورا آخر. وبين كل طور وآخر، فروق ناتجة من أن كل طور هو مرحلة متكاملة، ودورة كاملة من حياة الحضارة. فإذا كانت دورة حياة الإنسان، تبدأ من الميلاد، وتنتهي بالموت، فإن دورة حياة الحضارة تبدأ بالميلاد أيضا، ثم تنتهي بحالة من التراجع تشبه الموت ولا تماثله، ثم تدخل الحضارة في طور جديد، وهو مثل حياة جديدة للحضارة. فالحضارة تولد ولا تموت غالبا، بل هي من عمر الناس والحياة. والمسافة التي تفصل طورا عن طور آخر، ليست موتا وميلادا جديدا، ولكنها نوع من الغيبوبة الحضارية، التي يعقبها عودة الوعي مرة أخرى، ولكن في طور جديد.

وهنا يصبح الجديد نوعا من التشكل الجديد للحضارة، في نموذج متجدد، عبر زمن آخر. ولهذا فالأطوار الحضارية، تأخذ تميزها الحقيقي من الزمن، الذي يتغير ويتطور عبر تاريخ البشرية. ودلالة الزمن، تنبع من تفاعل الإنسان مع المكان وعبر الزمن. والذي ينتج منها إحداث تغييرات على أرض الواقع، تتراكم عبر الزمن، لتشكل أطوار الحياة البشرية، وأطوار التاريخ البشري، ومنها تأتي أيضا الأطوار الحضارية للحضارة الواحدة. والعامل المؤثر في هذا الخط الزمني، حسب تصورنا،

هو التراكم المعرفي، والذي يحدث عبر السنوات والقرون الطويلة، ومنه تظهر اللغة والرموز والمعارف، والعلوم وتطبيقاتها العملية. والتراكم المعرفي، يؤدي إلى تغير جوهري في الحياة، لأننا نتعامل مع الحياة كما نعرفها، وبقدر ما نعرفها. ولهذا فحدود نمط الحياة، من حدود المعرفة نفسها.

التراكم المعرفي:

وبالطبع يمكن أن نسجل اختلاف درجة وسرعة التراكم المعرفي، عبر العصور، اختلافا مؤثرا على سير الحضارة، وتحديد مراحلها وأطوارها. ففي بداية التاريخ البشري، وفي التاريخ غير المكتوب كانت المراحل الحضارية، والأطوار الحضارية، تصل إلى مساحات زمنية شاسعة. ثم أصبحت المراحل تقصر وكذلك الأطوار. نعني بذلك أن دلالة الزمن من حيث مساحته قد تغيرت، بعد أن كان الطور الحضاري يشغل مساحة تقاس بالآلاف من السنين، أصبح يشغل مساحة تقاس بالمئات من السنين. ويكثر الجدل في الوقت الراهن، مع تزايد معدلات التراكم المعرفي، لدرجة تجعل البعض يتصور أن العصر، أو الطور الحضاري، سيكون أقل من قرن من الزمان. ونظن أن التغير في طول الفترة الزمنية للطور والمرحلة الحضارية، يتجه نحو القصر النسبي، وهذا اتجاه سائد في التاريخ، وليس نتاج العصر الراهن. ولكن فهم دلالة التراكم المعرفي الزمني تحتاج إلى إيضاح يفسر دلالة الزمن، ودلالة التراكم في آن واحد.

ونرجع هنا إلى فكرة الكم والكيف، لأنها مناسبة في شرح التراكم المعرفي. ونفرق بين التراكم في البيانات والمعلومات، والتراكم المعرفي. فالخطوة الأولى في المعرفة، أن البيانات والمعلومات تتراكم، لتشمل مساحات أوسع من المجالات المراد دراستها. وهذا التراكم الكمي، يقيس درجة ما نعرف من الأشياء، وهو في حد ذاته يطور من وسائل الحياة، ولكن في أجزائها الصغرى. ومثال لذلك، ما يحدث في الحاسبات الآلية، فدرجة التطور الحادث فيها، تتغير في فترات زمنية صغيرة، مما يجعل الحاسبات تتطور في السرعة والقدرة بين فترة وأخرى، تطورا ملحوظا، ولكنه في الوقت نفسه تطورا كميا. صحيح أن المزيد من السرعة والقدرة على التخزين، تجعل الحاسبات الآلية قادرة على إجراء عمليات أعقد وبحجم بيانات

أكبر. ولكن هذا التغير، مازال تغيرا كميا، وإذا عدنا لظهور الحاسبات الآلية في حد ذاتها، فإن ظهورها يمثل تغيرا كيفيا معرفيا، أما تطورها بعد ذلك فيمثل تطورا كميا معرفيا.

نقصد من هذا التأكيد على أن المعرفة تتطور من يوم إلى آخر، وهي لاتصل لحالة ثبات، بل هي في حالة تغير مستمر، وبالتالي فإن التراكم المعرفي يتطور عبر الزمن، ومن لحظة لأخرى. ولكن التغير الكيفي في المعرفة، يختلف عن التغير الكمي فيها، حيث يؤدي التغير الكيفي، إلى إحداث تغير كيفي مناظر له في ظروف الحياة، مما يستلزم معه أن يتغير نمط السلوك والتصرف. وكما أن الحضارة في بنائها تبدأ من القاعدة التي تشهد التغييرات الكمية، والتي تمثل المستوى التفصيلي الأدنى، ثم يلي ذلك التغير الكيفي والنوعي، كذلك نظن أن المعرفة تمر بمراحل للتغير الكمي ثم التغير الكيفي، وبعده التغير النوعي. وكأن المعرفة أيضا لها مراحل، وداخل كل مرحلة، زمن وتاريخ، ومن المراحل تتكون الأطوار المعرفية الكبرى.

وبهذا المعنى، يمكن أن نعتبر المرحلة المعرفية، جزءا من طور معرفي أكبر. ومع تغير المراحل، تتغير الحضارات في جانبها المتغير للتكيف مع هذه المراحل المعرفية. بل إن الحضارة يمكن أن تغير المعرفة كجزء من تجديدها الحضاري. وهكذا تتزامن المراحل المعرفية مع المراحل الحضارية. وكذلك في الأطوار المعرفية، والتي تمثل نقلة موضوعية ونوعية، والتي تسمى أحيانا بالثورة المعرفية، أو الثورة العلمية، وفي هذه الأطوار نجد توازيا بينها وبين الأطوار الحضارية. ومعنى ذلك أن المعرفة عندما تنتقل من طور لآخر، تؤدي إلى حالة تتطلب من الحضارة أن تنتقل من طور لآخر أيضا.

والتراكم المعرفي، يحدث على مستويات متعددة، ليشكل في النهاية التاريخ المعرفي للبشرية، والذي ينقسم إلى مراحل وأطوار. وهذه العملية هي التي تلخص تغير الظروف المحيطة بالحضارة، وهي عملية تتم بفعل الإنسان، وتغير الظرف العام في الحياة. ومع الأطوار المعرفية، تنتقل ظروف الحياة من طور لآخر، مما يستلزم أن تتكيف الحضارات مع الطور الجديد، وبعضها يصنع الطور الجديد، وبعضها يتكيف معه ثم يغيره، وبعضها يفشل في التكيف معه وينهار. والحقيقة أن

الجانب المهم من التراكم المعرفي، أنه يحدث على النطاق المكاني البشري جملة. فالتراكم يحدث داخل البلد الواحد، أو داخل الحضارة الواحدة، كما يحدث عبر البلاد والحضارات. وعندما كان التواصل، والاتصالات بين الشعوب والأمم في أدنى درجة لها، كان التأثير المتبادل بسبب التراكم المعرفي على مستوى كوكب الأرض، أقل بكثير من التراكم المعرفي الحادث بعد أن تمكن الإنسان من ربط المعرفة عبر كل أرجاء الكوكب. ولعل التطور الحادث في الاتصالات، وما أدى له من تراكم معرفي على مساحة الكوكب، يعد في حد ذاته تغيرا مهما في دور التراكم المعرفي، ودلالة التغير عبر الزمن. وبهذا يكون التراكم المعرفي، والخبرة الحياتية المتراكمة، عوامل أساسية تجعل اليوم يختلف عن أمس، وغدا يختلف عن اليوم. وهذا الاختلاف المستمر، يجسد المتغيرات الظرفية التي تتفاعل مع الحضارة.

وفي كل الأحوال، ومنذ بداية التاريخ الإنساني المكتوب، ظهر الميل الواضح لحدوث التراكم المعرفي على مستوى العالم. فمع أولى القدرات الإنسانية على الاتصال والتواصل، والانتقال، تحقق نقل المعلومات والمعارف والبضائع، مما جعل التراكم المعرفي وما يعنيه من تراكم في الخبرات، وما يؤدي له من تطبيقات حياتية وعملية، يحدث على مستوى العالم، وتختلف أوضاع كل حضارة منه، حسب دورها ووضعها في لحظة ما، وحسب موقفها من التراكم المعرفي الحادث، ودورها فيه.

لهذا نتصور أن الحضارة في زمن التراجع الحضاري، يغلب عليها أن تكون موضوعا لتأثيرات التراكم المعرفي، الذي يمثل المتغيرات التي تتحدى الحضارة في لحظة ضعفها، مما يؤدي إلى حدوث تغير في نمط الحياة لا يتفق مع الحضارة، وتفقد الحضارة توازنها وتكيفها وتكاملها الداخلي والخارجي. وفي مرحلة الكفاح الحضاري، وعندما تكون الحضارة في حالة استعادة الوعي، يغلب هنا استيعاب التراكم المعرفي الحادث، واستيعاب العصر وخبراته، في محاولة لفهم الظروف الراهنة والسيطرة عليها.

وعندما تصل الحضارة إلى مرحلة الصعود الحضاري، يتغير موقعها من التراكم المعرفي وتراكم الخبرات، حيث يتحول دورها إلى دور إيجابي، ويصبح لها دور فاعل في صنع التراكم الحضاري، وتؤثر على غيرها من الحضارات، بما تمثله من

تحدّ معرفي وخبراتي جديد. وهذا الدور الإيجابي في صنع التراكم المعرفي، هو نتاج التجديد الحضاري، بالمعنى الشامل للكلمة. فالتجديد في النهاية، هو تصور حضاري جديد، ونظام جديد وأنماط معرفية وسلوكية جديدة، وفي كل هذا معرفة ورؤى جديدة، تضيف إلى حصيلة المعرفة البشرية. وفي المرحلة الحضارية الأخيرة، وهي مرحلة الجمود الحضاري، يتوقف إسهام الحضارة في التراكم المعرفي، خاصة التراكم الكيفي، ولا تقدم معرفة جديدة، بل تستمر في توظيف المعارف السابقة، والتي أقامت عليها نهضتها وتقدمها. ومن خلال إعادة استثمار التجديد الذي حدث في المرحلة السابقة، يستمر العطاء المعرفي الكمي للحضارة دون العطاء الكيفي. وفي هذه المرحلة تحدث تغيرات كيفية في المعرفة والخبرة، دون أن تتواكب معها الحضارة المتقدمة، مما يجعلها تتجه للجمود، والذي يبدأ طريقها نحو التراجع الحضاري.

الزمن الحضاري:

من التوجهات الأساسية في التاريخ الحضاري، أن دلالة الزمن تتغير مع مرور التاريخ. فالتطور الحضاري في مراحله الأولى، شهد بداية البحث عن الحياة، واكتشاف الطبيعة، والمحاولات الأولى لتوفير المسكن والغذاء. كذلك شهدت المراحل الأولى من تاريخ البشرية، بداية تكوين الرموز، ومنها تكونت اللغة، والتي تمثل المستوى الراقي من الرمز الصوتي، والرمز بالإشارة. وهذه البدايات الأولى، والتي يقع الجزء الأكبر منها فيما يعرف بما قبل التاريخ، تمثل بدايات غير متكررة. فالتاريخ لايعيد نفسه، في الجزء الخاص بالاكتشافات الأولية، والحقيقة أن التاريخ لايعيد نفسه في أي جزء منه.

لذلك أنجز الإنسان مراحل من المعرفة، التي لايفقدها، بل يظل حافظا لها، وتنتقل من بلد لآخر. وما تصل له حضارة من معارف، تستخدمه حضارات أخرى في نهوضها، وتضيف عليه. وهكذا تتراكم المعرفة، بصورة تجعل المراحل الأولى للتاريخ، وهي المراحل البدائية، تمثل مرحلة من التاريخ البشري، لايعود لها. فالحضارات لاتبدأ من الصفر، وبالتالي تمثل المرحلة البدائية، فترة من حياة بشرية، لم تتكرر، ولن تتكرر. وربما تستثنى من هذا الحضارات التي قامت، ثم دمرت

تماما، دون أن يبقى منها أي أثر. وهي حضارات لانعلم عنها الكثير، ونتصور أنها أيضا تنتمي للمراحل الأولية والبدائية من التاريخ البشري، من حيث إن التدمير الكامل لحضارة ما فلا يبقى منها أثر، ولا تبقى علومها ومعارفها، يعد حادث وحالة ميزت الفترات الأولى من التاريخ، ويصعب أن نتصور حدوثها في المستقبل، بجانب أنها لم تحدث بعد بداية التاريخ المكتوب للبشرية.

مجمل القول، أن هناك تاريخا للبشرية، يمثل تاريخها المكتوب، وتاريخ حضارتها والتراكم المعرفي، وهذا التاريخ يتقدم في تراكم مستمر. فعلى مستوى الحضارات البشرية في جملتها، سنجد أن المراحل التاريخية قد شهدت حضارات متقدمة متتالية، تسلم كل حضارة منها راية التقدم والنهضة لحضارة أخرى، وهكذا تدور حلقات مجمل التاريخ البشري، في مراحل ودرجات من التقدم والنهوض، تتغير فيها الحضارة القائدة، وتنتقل من محيط حضاري لآخر. وكذلك بالنسبة للحضارة الواحدة، حيث تحقق الصعود الحضاري في مرحلة من مراحل تاريخها الحضاري، ويكون هذا الصعود متقدما عما حققته نفس الحضارة في مراحل صعودها السابق. وهكذا تسير كل حضارة في اتجاه يحقق درجات متتالية من التقدم والنهوض، عبر دوراتها الحضارية.

وعندما ننظر للتاريخ البشري الحضاري في جملته، يمكن أن نقسمه إلى حقب حضارية. حيث تتميز الحقبة الحضارية، ببروز حضارة ما، ونهوضها، الذي يحقق التقدم البشري، ويراكم المعارف والعلوم والتطبيقات. ثم ينتقل التاريخ البشري إلى حقبة جديدة، تتميز بتقدم حضارة أخرى، تحقق إنجازات جديدة، وتراكم المعرفة، وهكذا. وهذه الحقب الحضارية، يمكن أن نتعرف منها على التاريخ البشري، في أكثر من مجال. المجال الأول: هو نوع المعرفة المتحققة في كل حقبة حضارية. والمجال الثاني: يمثل نوع الحياة والتطبيقات العملية والعلوم. وفي المجال الثالث: وهو مجال مهم، نعرف الحضارات التي سادت في كل حقبة تاريخية، ونحدد مجالها المكاني والجغرافي، والمشترك أو النموذج الحضاري الذي تنتمي له.

وهنا يمكن أن نتكلم عن الحقبة البدائية من التاريخ البشري، وحقبة الزراعة أو الصناعة، كما يمكن أن نحدد الحقب التي سادت فيها حضارات الغرب أو الشرق أو الوسط الجغرافي. والتباين بين الحقب الحضارية، يمثل أقصى درجات التباين

الحضاري، حيث يمثل أكبر درجة من التباين النوعي. فالتباين بين حقبة وأخرى، تباين في الحضارة، والنموذج الحضاري السائد، وبالتالي منظومة القيم التي تحقق التقدم في هذه المرحلة أو تلك. ثم يضاف لهذا التباين ذلك الاختلاف الناتج من التراكم المعرفي، ومعه الفروق الناتجة من تغير ظروف الحياة، وأنواع العمل السائدة، والوسائل العملية المستخدمة في الحياة والعمل. مما يجعل الفرق بين حقبة حضارية وأخرى، فرقا في النوع الحضاري، وفي الكم النمطي السلوكي والحياتي والعملي. وبهذا تسجل الفروق بين الحقب الحضارية، في المنظور الشامل للوجود البشري على كوكب الأرض، تباينا بين الثوابت والمتغيرات الحضارية السائدة في فترة ما.

وتمثل هذه الصورة المنظور الذي يرتكز على الحضارة المتقدمة، وعلى الإنجاز الحضاري البارز. ففي الوقت الذي تسود فيه حضارة ما، بما لها من ثوابت، وما تنتجه من متغيرات، يكون للحضارات الأخرى وجود تاريخي وفعلي، ولكن في حالة حضارية أقل تقدما وصعودا، أو تميل إلى التراجع الحضاري. ولهذا يمكن أن نفرق بين أكثر من منظور تاريخي، الأول: ينظر للحقبة الحضارية من خلال النموذج الحضاري المتفوق فيها. والثاني: ينظر لها من خلال كل النماذج الحضارية المتواجدة على أرض الواقع التاريخي. ومن المنظور الأول، يمكن أن نحدد للحقبة الحضارية، الثوابت الحضارية الأكثر صعودا، أي منظومة القيم التي تحتل المكانة الأولى على سلم التطور الحضاري، كما يمكننا تحديد المتغيرات الحضارية السائدة لدى الحضارة السائدة. أما في المنظور الثاني، فنحدد الحضارات التي توجد على سطح الأرض، كما نحدد حالة كل منها، ودرجة الصعود أو التراجع الحضاري المميزة لكل حضارة، والعلاقات بين الحضارات وما بينها من تنافس أو صراع. كذلك نحدد المتغيرات السائدة في العالم، والتي تمثل العناصر البارزة في الحقبة الزمنية، والتي نسميها أحيانا روح العصر.

وعندما نصل إلى تحديد المتغيرات السائدة في الحقبة الزمنية، سنجد أننا بصدد الحديث عن الظروف الحياتية في كل حضارة، أو في كل بلد، ولكننا في الوقت نفسه، يمكن أن نتناول الظروف المشتركة في الحياة البشرية عامة. فالمتغيرات الحياتية، يمكن أن ننظر لها من منظور أفقي، يتجاهل حدود الحضارات، ويحاول الكشف عن السائد في الظروف الحياتية البشرية. وهنا تبرز أهمية الحديث عن حقبة

الزراعة أو الصناعة أو المعلومات، فهذه الأسماء تصف الحالة الحياتية البشرية، التي وصل لها الإنسان من خلال التراكم المعرفي. وبهذا فإن الجانب المتغير يمكن أن يصف الحالة البشرية العامة، ويحدد نمط العصر، والذي يتمثل في البناء التحتي للحضارات، أي البناء السلوكي العملي.

وهذه النظرة التي تركز على السائد من أنماط سلوكية ومتغيرات معاصرة، تماثل النظرة إلى المشترك بين البشر في التكوين الجسماني. وهي مستويات لفهم المشترك البشري أو الحياتي، بعيدا عن الفروق الحضارية. ويغلب على الباحثين أن يصفوا الحقب الحضارية من خلال المتغيرات السائدة فيها، بجانب ثوابت الحضارة السائدة في الحقبة الحضارية. وتقوم هذه الرؤية على حقيقة أن الحضارة المتقدمة، تكون أكثر الحضارات المؤثرة على التراكم المعرفي في فترة تقدمها، وبالتالي تصبح المتغيرات السائدة في الحقبة التي تشهد تقدم هذه الحضارة، نتاجا لفعل هذه الحضارة أكثر من غيرها.

وفي التحليل الأخير، تكشف الحقب الحضارية عن جانب مهم من قواعد التاريخ الحضاري البشري، لأنها تقدم صورة لكيفية تطور التراكم المعرفي عبر الزمن، والاتجاهات الحاكمة لهذا التطور. ويضاف لذلك ما يقدمه تاريخ الحقب الحضارية من رؤية لاتجاهات الصعود والتراجع الحضاري لحضارات العالم في علاقتها ببعضها البعض. وهو ما يكشف عن علاقات الترابط بين مصير حضارة ما، بمصير حضارة أخرى. ونعتقد أن الحضارات تدخل في دورة الحياة التي تبدأ من الصعود إلى التراجع، لأن ذلك يعبر عن التاريخ الطبيعي للحضارات، ولكنه في الوقت نفسه يعبر عن نتاج التفاعل والتنافس والصراع بين الحضارات.

ففي البداية نتصور أن احتمال استمرار حضارة في حالة واحدة دون تغير من حيث المستوى الحضاري، هو احتمال غير طبيعي. وعليه لانتصور أن حضارة ما يمكن أن تحقق الصعود الحضاري حتى نهاية التاريخ، ولا نتصور أيضا أن تبقى حضارة في حالة التراجع الحضاري حتى نهاية التاريخ. ففي تصورنا، تمثل دورة الحياة الحضارية قانونا طبيعيا، يُلازم قانون الحياة والموت للإنسان، رغم أن الحضارات لاتولد ولا تموت مثل الإنسان، بل توجد وتصعد وتهبط، من خلال الفعل الإنساني.

والزمن في الحياة، يعني التغير كما يعني التقدم في العمر، ومثل الإنسان، نتصور أن للحضارة عمرها، مما يجعل التقدم الزمني للحضارة يصيبها بأمراض الشيخوخة الحضارية. لذلك نتصور أن الحضارة تقام، ثم تصل لمرحلة النضج الحضاري، وبعدها تدخل في مرحلة الشيخوخة الحضارية. وعند هذه المرحلة، تضعف الحضارة، مثلما يضعف الإنسان في مرحلة الشيخوخة، ولكنها لا تموت، لأنها ليست إنسانا بل كثرة من الناس. ويتجدد شباب الحضارة مرة أخرى، لتقوم من جديد، وتصل إلى مرحلة نضج جديدة. ويلاحظ هنا أن الحضارة تعيش وتتجدد بالأجيال المتلاحقة، والتي تمثل طاقات جديدة مستمرة، تحمل الحضارة في عقلها الجمعي، كما تحمل معها إمكانيات جديدة.

وإذا كانت الحضارة تسلم من جيل لآخر، من خلال الوعي الجمعي، فهي تنتقل من مرحلة لأخرى، عبر الأجيال. وهذه السمة هي التي تكسب الحضارة قدرتها على الاستمرار، كما تكسبها طابعها التاريخي الدوري. فعبر الأجيال تنتقل الحضارة من التراجع الحضاري إلى الصعود الحضاري، وفي نفس الوقت تتغير الأجيال عبر هذه المراحل. ومن تغير وتعاقب الأجيال، تأتي أجيال جديدة، تحمل في عقلها الحضارة، دون أن تنتمي للحظة الماضية، فالجيل الجديد يحمل معه المتغيرات الزمنية المتعاقبة، والتراكم المعرفي، ويأتي الجيل معبرا عن زمنه، لا الزمن الماضي. وبهذا تحمل الأجيال طاقات واتجاهات جديدة، ومن اختلافها تنتقل الحضارة إلى مرحلة جديدة. ويمكن أن نتصور الجيل الذي يأتي بعد التراجع الحضاري، حيث يأتي واعيا بالوضع المتردي الذي وصلت له الحضارة، ومن خلال وعيه الجديد، ومناسبته للزمن الجديد، يخرج الجيل الجديد برؤى تخرج الحضارة من كبوتها، وتبدأ الصعود الحضاري.

والجيل الذي يأتي في مرحلة الكفاح الحضاري، يجد نفسه في مرحلة تتميز بالحركية الشديدة، ويقل فيها التعلق بالماضي، ويتجه التفكير فيها نحو مستقبل جديد. وتكسب مرحلة الكفاح الحضاري قدرة أكبر على التجديد من خلال أجيالها الجديدة. وفي مرحلة الصعود الحضاري، يأتي الجيل الذي يجني ثمار التقدم الحضاري، ويكرسه، ويحققه تاريخيا. وفي مرحلة الجمود الحضاري، يمكن أن نشاهد الجيل الذي يحاول الحفاظ على التقدم الحضاري، ويتعلق بالماضي المزدهر،

لحد يصيب الحضارة بالجمود. وبالطبع لا نستطيع تحديد الجيل والمدى الزمني له، والغالب أن تشهد أجيال متعاقبة مرحلة من المراحل الحضارية، فالجيل هنا يعني عقودا من الزمن.

والمهم أن التعاقب بين الأجيال، والاختلاف بين ظروف كل جيل، يمثل الركن المهم في تصور دورة الحياة الحضارية، وكأن الحضارة تكتسب دورة حياتها من دورة حياة الإنسان، من خلال التعاقب بين الأجيال. وهكذا يصبح عودة الحضارة للصعود وخروجها من حالة التراجع الحضاري، تعبير عن تعاقب الأجيال، وتغير ظروفها الحياتية وظروف العصر والزمن الذي تعيش فيه. وبنفس المعنى يصبح دخول الحضارة في التراجع الحضاري من جديد نتاج التعاقب بين الأجيال، وتغير الظروف والحالة الحياتية من جيل لآخر. وكأننا نفترض أن هناك جيلا يحمل عبء الكفاح الحضاري، وهناك الجيل الذي يحقق الصعود الحضاري، وبالتالي هناك الجيل الذي يأتي فيجد حالة حضارية متقدمة يصعب تجاوزها للأفضل، فيحافظ عليها حتى تجمد.

وقد يتصور البعض أن الحضارات يمكن أن تندثر، ويبقى السؤال: فهل تندثر الحضارة في مكانها وداخل إنسان الحضارة؟ فالحضارة أولا إنسان، ومنه الشعب أو الأمة، وهي أيضا مكان، وفيه الأرض وعليه القيمة. ولهذا نتصور أن الحضارة تندثر، كما في التاريخ الأولي والبدائي للبشرية، باختفاء الإنسان من المكان. ولكن كلما استمر الإنسان في المكان، تستمر الحضارة معه. والقضاء على الحضارات بفعل العمل العدواني، لا يتحقق إلا بالإبادة الحضارية، وهي في حقيقتها الإبادة الكاملة لشعب أو أمة.

اتجاه دورة الحضارة:

يشير التاريخ الحضاري، إلى تغير الفترة الزمنية التي تأخذها الحضارة لتكمل دورة كاملة، مما يعد نتيجة للتراكم المعرفي الإنساني، الذي يتيح تحقيق الصعود الحضاري بصورة تختلف عبر التاريخ الحضاري. وإذا كانت دورة الحضارة في الزمن المعاصر، أقل في زمنها من دورة الحضارة في الماضي، فالصعود والتراجع الحضاري يأخذ منحى مختلفا مع الزمن. فنتصور أن التراجع الحضاري في الفترات الأولى من التاريخ البشري، كان تراجعا عميقا في تأثيره، حتى أنه وصل إلى حالة الاندثار الكامل في فترات ما قبل التاريخ المكتوب، كما تشير بعض الحفريات.

ولكن درجة التراجع الحضاري تغيرت في العصور الوسيطة فيما بعد الميلاد، ونتصور أن هذا هو اتجاه التاريخ الحضاري. مما يعني أن أقصى درجات التراجع الحضاري تتغير من فترة تاريخية لأخرى، وعبر الحقب التاريخية الحضارية تقل تدريجيا الدرجة الأقصى للتراجع الحضاري.

فالتاريخ البشري يحقق قدرا ملحوظا من التواصل بين البلاد والحضارات، كما أنه يحقق قدرا ملحوظا في التسجيل التاريخي وتسجيل الإنجازات الحضارية، ممايجعل المستوى الأدنى للتراجع يقل عبر هذا التراكم المعرفي الزمني. ففي الزمن المعاصر، نتصور أن الحضارة في تراجعها، لا تحول حياة الأمة أو الشعب إلى حالة بدائية أو شبه بدائية، بل تظل الحياة في صورة متقدمة عن صورة التراجع الحضاري في الماضي. فطبيعة الحياة المعاصرة، تسمح بقدر معقول من الحياة، ومن مظاهر التقدم أو معارفه، حتى في الحضارات التي تعاني من أقصى درجة للتراجع. ممايؤكد أن سبل الحياة وأدواتها المتاحة كافية لتحقيق مستوى من الحياة، يجعل التراجع الحضاري لا يقاس بالانهيار الحياتي الشامل. وربما يحدث الانهيار الحياتي، بسبب ظروف الحروب والعوامل الطبيعية، أكثر من حدوثه نتيجة التراجع الحضاري في حد ذاته.

وبالمثل نتصور أن درجة الصعود الحضاري تتغير عبر الحقب الحضارية. وربما يعتقد البعض أن ما يتحقق اليوم من صعود حضاري، يتجاوز ما كان من الممكن تحقيقه في الماضي، ولكن نعتقد على العكس من ذلك، أن درجة الصعود الحضاري التي تتحقق في الزمن الراهن، أقل مما كان يتحقق في الماضي. والحقيقة أن الصعود والتراجع الحضاري، يقاس أساسا بالاختلاف النوعي بين الحضارة الصاعدة والحضارة المتراجعة. والصورة التي نراها في التاريخ الحضاري، توحي بأن المسافة النوعية بين الحضارة المتقدمة وتلك المتراجعة، كانت مسافة فاصلة بين التقدم والبدائية، وكأنها تفصل-وهو ما حدث- بين حضارة في زمن ما قبل التاريخ المكتوب، وحضارة في زمن التاريخ المكتوب.

فلقد كان الفرق بين الحضارات، يصل لمدى من الاختلاف في الحياة والمعرفة، يوحي بقدر واضح من الانفصال بين نمطين للحياة. والأهم من ذلك أن الفرق

المعرفي بين الحضارة الصاعدة والحضارة المتراجعة، كان يصل إلى فجوة كبيرة، تجعل المعلوم في حضارة غير معلوم تماما في الحضارة الأخرى، أو أن المعرفة المتاحة في حضارة غير متاحة في الحضارة الأخرى تماما. وهو ما نظنه لا يحدث الآن، ولا نتوقع حدوثه في المستقبل. ويمكن أن نفهم التغير الحادث في درجة الصعود والتراجع، من خلال قياس المعرفة المتاحة. حيث نعتقد أن الفرق بين المعرفة المتاحة في الحضارة الصاعدة، وتلك المتاحة في الحضارة المتراجعة، ليس هو نفس الفرق الذي تحقق في الماضي التاريخي.

فإذا تم قياس التراجع ومن ثم الصعود الحضاري، من خلال الفجوة بينهما، يمكن أن نصل إلى نتيجة تؤكد أن هذه الفجوة تضاءلت عن الفجوة المماثلة لها في الماضي، حيث يحدث التراجع الحضاري في حدود، ويحدث الصعود الحضاري في حدود أيضا. وكأن التغير التاريخي الراهن، جعل دورة الحياة الحضارية، أكثر تركيزا في مداها الزمني، ومداها الحركي صعودا وهبوطا. وكلما كان قياس الفروق بين الحضارات، قياسا نوعيا وليس كميا، كلما وصلنا لهذه النتيجة. فإذا قسنا الفرق بين الحضارات في القدرات المالية، أو في الإمكانيات العسكرية والاقتصادية والعلمية، سنصل إلى تسجيل مساحة للفروق أكبر كثيرا من تلك التي نصل لها إذا قسنا الفرق النوعي بين الحضارات، في المعرفة والثقافة. وكذلك إذا قسنا الفرق في مدى تحقق الثوابت الحضارية، وهو المعيار الأهم، فسنجد أن مدى الفرق بين تحقق الثوابت الحضارية في الحضارة الصاعدة، ومدى تحققها في الحضارة المتراجعة، ليس فرقا يناظر ما حدث في التاريخ الماضي.

ومعنى ذلك، أننا نرى في التاريخ الحضاري أن التراجع الحضاري كان يؤدي لدرجة من التفكك، تغيب الحضارة عن التاريخ الإنساني، بدرجة أكبر مما يمكن أن يحدث الآن. كما نرى أن الصعود الحضاري في الماضي، كان يحقق تقدما يصعب على الحضارات المتراجعة أن تستوعبه وتفهمه. والأمر تغير الآن، فلم يعد الصعود لغزا يتجاوز عقل الحضارة التي تعاني من التراجع، ولا أصبح التراجع حادا لدرجة تصل إلى الغياب التاريخي. وبالطبع نتصور أن هذا تأثر بإمكانيات الاتصال الراهنة، كما نظن أن ذلك نتاج ما حدث من تقدم في الترجمة، حيث أصبح النقل بين اللغات ميسورا.

وإذا صح التصور السابق، فإن اتجاه التاريخ المستقبلي، سوف يتجه لمزيد من التقارب بين الحد الأقصى للصعود والتراجع الحضاري، مع تزامن ذلك مع دورات حضارية أقل في مساحتها الزمنية. وهو ما يمكن أن يمثل توافقا بين درجة التراجع أو الصعود، والزمن المستغرق في كل مرحلة منهما. ولكن ذلك لا يعني أن الاتجاه التاريخي يصل بنا إلى مرحلة يتضاءل فيها الفرق بين الصعود والتراجع الحضاري، حتى يختفي تماما. ولكن ما يحدث في حقيقة الأمر، أن المساحة النسبية بين التقدم والتراجع تتغير، ويبقى بينهما مسافة محسوسة من المعاصرين لكل فترة زمنية، ولكنها مساحة أقل مما تحقق في الماضي. وبهذا فإننا نتصور استمرار الدورة الحضارية، لكل الحضارات المعاصرة، واستمرار وجود حضارة متقدمة أو حضارات، ووجود حضارة متراجعة أو حضارات. ولا يمكن أن نتصور أن تصبح كل الحضارات في حالة تقدم، لأن ذلك يعني أن الحضارات وصلت لمرحلة لاتتركها، وهو ما ينافي الطبيعة الحية للحضارات، ذات الأساس الإنساني.

من جانب آخر، يمكن أن ننظر لهذه القاعدة الزمنية، من خلال الحضارة الواحدة. فالحضارة تتحرك من النقطة الأدنى في الدورة الحضارية إلى النقطة الأعلى فيها. ثم تدور الحياة مرة أخرى، وتصل الحضارة إلى النقطة الأدنى من دورة الحضارة، ولكنها لا تكون نفس النقطة الأدنى، بل نقطة أخرى في الزمان. فحركة الدورة الحضارية تدور في شكل حلزوني، ليس ثنائي الأبعاد، بل ثلاثي الأبعاد. والبعد الثالث هو الزمن، الذي لا يثبت ولا يتوقف. أما البعد الأول، وهو حالة الحضارة من حيث الصعود والتراجع، والبعد الثاني هو حالة الثوابت والمتغيرات في البناء الحضاري. وبالطبع نتصور الدورة الحضارية في بناء متعدد الأبعاد، وليس فقط ثلاثيا، ولكن ما يهمنا هنا هو تأثير البعد الثالث، أي الموضع في الزمان.

وهكذا تتحرك الحضارة من موضع لآخر، وفي كل مرحلة تتحرك إلى نقطة مناظرة أعلى، فالنقطة التي تصل لها الحضارة في حالة صعودها، تكون نقطة أعلى من النقطة التي وصلت لها في حالة الصعود السابقة، في الطور الحضاري السابق. ومع هذه الحركة الحلزونية، التي تتجه للأمام بالمعنى الزمني والتراكمي، تصبح نقطة التراجع التي تصل لها الحضارة، أعلى من نقطة التراجع التي وصلت لها في مراحل سابقة. وهذه الحركة الحلزونية تشرح دورات الحضارة، لا بوصفها حالة تكرارية

للمراحل الحضارية، بل بوصفها حالات حضارية لا تتكرر، والتشابه بينها يستنتج من الوضع الحضاري العام. وكأن التشابه بين حالة التراجع في أطوار حضارية متعاقبة، هو في احتلال الحضارة لموضع متراجع على محك تاريخها، وعلى محك الحضارات الأخرى المعاصرة لها. ولكن حالة التراجع نفسها، تتغير من دورة لأخرى، مثلما تتغير حالة الصعود الحضاري عبر الأطوار الحضارية.

وكما تصورنا أن الفارق بين الحضارة الصاعدة والحضارة المتراجعة يقل مع الزمن، كذلك نتصور أن الفارق بين مرحلة الصعود ومرحلة التراجع للحضارة الواحدة، يقل أيضا مع الزمن. فالحضارة في حالة تراجعها أصبحت قادرة على المحافظة على الحد الأدنى من الوجود الحياتي، ومن تحقق ثوابتها على أرض الواقع، ومن وجود هويتها على الخريطة العالمية. وهنا أيضا نجد أن التسجيل التاريخي واللغة والتراكم المعرفي، والتواصل والاتصال، كلها عوامل تجعل التراجع يقف عند حدود أعلى من تلك التي كان يقف عندها في الماضي. ومن الجانب الآخر، فإن التراكم المعرفي، وما تحقق من تقدم في الأنظمة والتطبيقات وأساليب الحياة، يجعل ما يتحقق في المستقبل ليس دائما ثورة جذرية، أي أن الاكتشافات الراهنة لا تمثل صدمة حضارية، بقدر ما فيها من تواصل أو استمرار لاكتشافات سابقة. ونظن أن الفجوة بين حد الصعود وحد التراجع الحضاري في الماضي، كانت بسبب الاكتشافات المعرفية التي تمثل صدمة حضارية كاملة، بحيث يصعب استيعابها من الحضارات المتراجعة.

وفي مجمل الصورة، نظن أن التراكم المعرفي، هو الذي يلعب الدور الأساسي في تغيير دورة الحياة وتحديد مسارها، حيث يؤدي إلى تقليل الفجوة بين الحضارات، الصاعد منها والمتراجع، وتقليل المسافة الزمنية بين مرحلة التراجع ومرحلة الصعود، وتقليل المساحة بين المراحل الحضارية للحضارة الواحدة. ليصبح التراكم المعرفي مفتاحا لتحديد الجانب الزمني من التاريخ الحضاري، حيث إن الزمن في التحليل الأخير، يوجد بحجم التراكم المعرفي وتراكم الخبرة، فالتراكم هنا يختصر الزمن ويلخصه في نتائج حاضرة، تجعل الماضي مفيدا في الحاضر ومستخدما فيه، رغم أنه مضى ولم يعد موجودا.

بناء الحضارة ونظام الحياة:

من المهم أن نقيم الروابط بين البناء الحضاري، بوصفه تصورا افتراضيا يشرح التكوين العام لأي أمة أو شعب، وبين نظام الحياة على أرض الواقع، حتى نحدد الجوانب الثابتة والمتغيرة من الحضارة في الواقع العملي، كما نحدد الأبنية الحياتية المناظرة لبناء الحضارة. ويمكننا أن نعتبر بناء الحضارة بمثابة التصور الافتراضي الذي يستنتج من نظام الحياة بكل جوانبه، حيث يصبح البناء الحضاري بمثابة النموذج الذي يرتب ويفسر أنظمة الحياة والسلوك الشائع، والاتجاهات والمواقف العملية والسياسية والاقتصادية وغيرها. بهذا يكون بناء الحضارة ممثلا للإطار الذي يكشف العلاقات بين أنظمة الحياة ويحدد الترابط بينها. ففي أنظمة الحياة، نصل إلى المكونات الجزئية والمرحلية، والتي تحدد تفاصيل السائد في حياة الأمة أو الشعب، ومن خلال النموذج الحضاري، نضع هذه المكونات في إطار جامع، يحولها إلى الفكرة المجردة الأساسية التي تعبر عنها، ويكشف العلاقات بين هذه المكونات، ويحدد الجوهر الغائي منها. فيصبح البناء الحضاري، هو الكل المجرد الذي تنتظم بداخله الأجزاء والمكونات والأنظمة، والتي تمثل جوانب الحياة المختلفة.

والنموذج الحضاري، حسب تصورنا، يرتكز على منظومة القيم الأساسية، والتي تشمل القيم المجردة الحاكمة. وهذا الجانب الجوهري من الحضارة، يعد أكثر الجوانب تجريدا وتعميما، مما يعني أنه لا يوجد في الواقع المادي بصورة مباشرة، بل يستنتج من خلال الغايات العامة المشتركة، التي تظهر في مختلف جوانب الحياة. وهذه الغايات، تمثل الهدف الأسمى الذي يتجه نحوه الناس، وتمثل أقوى درجات الإيمان والاعتقاد. وفي الحضارات التي تقوم على الأسس الدينية، يمثل الكتاب السماوي، مرجعا ونصا مكتوبا ومحفوظا، يشمل ركائز منظومة القيم الأساسية في الحضارة.

وهنا نلاحظ الفارق المهم بين الحضارات التي تقوم على المعتقد البشري، وتلك التي تقوم على المعتقد الديني. حيث لا يتمثل المعتقد البشري في نص جامع مانع، بل يغلب على المعتقد البشري أن يكون جدليا، وحوله تتعدد الآراء. أما في الحضارات الدينية، فنجد أنها تملك نصا يؤمن به الناس، ويقدم لهم القيم العليا الدينية، والتي تمثل ركيزة أساسية في منظومة القيم الحضارية. وبهذا تكتسب الحضارة الدينية ميزة خاصة، بما لها من نص مباشر يحدد قيمها، ويجعل التغير

والتحول في منظومة القيم، عبر المراحل الحضارية، أو الأطوار الحضارية، يصبح تغيرا في سياق محدد سلفا، خاصة في مسألة القيم الدينية. وبهذا يكون للحضارة الدينية منظومة للقيم في جانبها الأساسي، تحتوي على القيم الدينية التي لا تتغير عبر المراحل أو الأطوار الحضارية. ينتج عن ذلك أن التغييرات التي تمر بها الحضارة في منظومة القيم، تقتصر على القيم والعلاقات بينها والتي لا تمس العقيدة الدينية. مما يرجح تميز الحضارات الدينية بدرجة أعلى من الثبات في منظومة القيم، عن الحضارات غير الدينية. كما يؤدي هذا إلى ثبات الجانب الديني من الحضارة الدينية، في حين يكون الجانب الديني، ليس له نفس الثبات في الحضارات التي لا يمثل الدين فيها الركيزة الأولى لمنظومة القيم.

وفي هذا الإطار الخاص بالمنظومة الأساسية للقيم الحضارية، نكون بصدد السياق الذي يتغير عبر الأطوار الحضارية، لهذا تصبح المنظومة الخاصة بالقيم مميزة لكل طور حضاري، بكل مراحل الدورة الحضارية، ثم يحدث تغير ما في منظومة القيم بعد انتهاء دورة كاملة للحضارة وبداية دورة جديدة، أي بعد انتهاء طور حضاري وبداية طور جديد. ونلاحظ هنا أن في الحضارات الدينية، يظهر فرق كبير بين الأطوار الحضارية، عندما يتغير الدين السائد، ثم يظهر فرق أقل بين الأطوار الحضارية مع ثبات الدين السائد. وعلى خلاف ذلك، نتصور أن الحضارات التي لا يمثل الدين محورها، تتغير عبر الأطوار بدرجة أكبر من الحضارة الدينية في حالة ثبات دينها، وأقل منها في حالة تغير دينها السائد.

وإذا انتقلنا من منظومة القيم الحضارية، إلى البناء الثقافي والمعرفي، والذي يمثل المستوى الأول الذي يترجم القيم العليا، سنصل إلى البناء المقابل للأنظمة الأساسية في الحياة. حيث نتصور أن البناء الثقافي الأساسي للحضارة، يترجم عمليا في الدستور والقوانين الأساسية العليا، والتي تحدد الإطار العام للنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي، كما تحدد الإطار القانوني الأخلاقي الأساسي. وفي نصوص الدستور والقانون، لا يتمثل البناء الثقافي ككل وإطار شامل، ولكنه يترجم في الجوانب الأساسية منه. كذلك فإن ما يوضع في القوانين العليا، يمثل الجانب المتفق عليه، والذي يلزم وضعه في إطار قانوني، لما يمثله ذلك من أهمية عملية.

وفي مقابل القانون الأعلى، سنجد بعض الجوانب الحياتية، التي لا يوضع لها قانون أعلى مكتوب، لعدم وجود ضرورة لذلك، ومنها المجال الاجتماعي، ومساحات من الحياة العملية، والجانب الأسري وغيرها. ولذلك نرى أن البناء الثقافي والمعرفي الكلي للحضارة، يترجم في نصوص مكتوبة، في الجوانب التي تخص السياسة والقانون، أما الجوانب الأخرى فيظل بناؤها الثقافي مستنتجا أكثر من كونه مكتوبا. وفي مستوى البناء الثقافي، نكون قد وصلنا إلى البناء الذي يظهر الفروق بين المراحل الحضارية في الحضارة الواحدة، والذي يترجم في نظام سائد في الحياة يتغير من مرحلة إلى أخرى. ونعني بهذا أن البناء الثقافي المعرفي الشامل، لا يميز بين المنتمين للحضارة، بل يميز بين الأجيال المتعاقبة، ويحدد المراحل الحضارية التي تمثل دورة حياة الحضارة. وفي نفس الوقت سنجد أن البناء الثقافي والذي يفرق بين المراحل الحضارية داخل الدورة الحضارية الواحدة، يميز بالضرورة بين الأطوار الحضارية المتكاملة، أي بين الدورات الحضارية.

نصل بعد ذلك إلى الثقافة أو المحتوى الثقافي، ونقصد بها ثقافة مجالات الحياة المختلفة، وفيها ثقافة الأخلاق والعمل والعلم والفن وغيرها من المجالات المختلفة. وفي الثقافة يتحدد المحتوى المعنوي المقصود، والذي يمثل التوجه العام السائد في كل من مجالات الحياة. وعند هذا المستوى، سنجد أن العديد من جوانب الثقافة يترجم إلى نصوص مكتوبة، وفعل ملاحظ. فالثقافة الخاصة بالمجالات العملية، تترجم إلى أنظمة ومؤسسات وإجراءات، وبهذا تتحول إلى واقع نظامي ملموس. ونلاحظ هنا أن مستوى التعبير المكتوب عن النموذج الحضاري السائد، يتزايد كلما خرجنا من المستويات العامة والعليا للحضارة إلى المستويات الأدنى، والتي تقترب من الحياة اليومية.

وعندما نقارن الجوانب العملية بالجوانب الحياتية والفكرية، سنجد أن الجوانب العملية يغلب عليها التسجيل النصي الإجرائي أو القانوني، وكذلك يغلب عليها التجسيد في شكل مؤسسات منظمة، لها كيانها الملاحظ. وكلما اقتربنا من الجوانب الحياتية والفكرية والفنية، سنجد أن الثقافة السائدة في هذه المجالات، يتم التعبير عنها من خلال السلوك الفعلي. وتترجم الأفكار السائدة بين الناس إلى نصوص

مكتوبة، ولكنها ليست نصوصا جامعة مانعة، فهي لا تحدد الثقافة بمعناها المتكامل، بل تعبر عنها جزئيا، ومن خلال الثقافة المكتوبة، يمكن أن نحدد السائد والشائع فيها، مما يساهم في الوصول إلى الثقافة السائدة في المجالات الفكرية المتنوعة. وبهذا نصل إلى المستوى الذي يظهر الفروق بين المجموعات والجماعات داخل الحضارة الواحدة، وهو المستوى الذي يقسم المنتمين للحضارة إلى فئات أو شرائح، فيما بينها قدر من التباين والتنوع. وهنا نصل للمرحلة التي نستنتج فيها البناء السائد في الحضارة، من خلال السلوك الشائع لدى الناس، وهو في كل الحالات سلوك ملحوظ وفعلي في الواقع.

وعند هذا المستوى، سنصل إلى الأنماط المعرفية السائدة، وهي طرق التفكير والإدراك والتخيل، وكذلك نصل إلى الأنماط السلوكية الشائعة، والتي تتمثل في السلوك الشائع بين الناس. ومن خلال الملاحظة المباشرة للسلوك الفعلي، يمكن أن نحدد هذا الجانب من الحضارة، والذي يمثل البناء القاعدي أو الأدنى من الحضارة. وفيه نصل إلى السلوك الجماعي والفردي، والذي تظهر فيه درجات أعلى من الفروق بين الأفراد. ويصبح السائد الحضاري، هو ما يجمع الناس، والفروق الفردية هي ما يختلفون عليها وحولها. ويعبر هذا المستوى عن نفسه، في السلوك والتصرف بشكل عام، ومنه السلوك العملي، والسلوك الخاص، وكذلك السلوك الفردي. وبعض التصرف يكون رسميا وإجرائيا، كما أن بعضه يكون خاصا أو اجتماعيا. وهذا المستوى هو أكثر المستويات تجسدا، أي أننا نلاحظه ونسجله ونصنفه، ونجري عليه الاستدلال، ولكن ما نصل له في النهاية، من تسجيل للأنماط المعرفية والسلوكية، يتمثل مباشرة في الواقع العملي، وبهذا نصل إلى أقل مستويات الاستنتاج، ومعها نصل إلى مستوى التحقق العملي اليومي للحضارة.

وعلى صعيد دراسة الحضارات، نظن أن الدارس يبدأ من تسجيل الأنماط السلوكية، ثم الثقافة السائدة، فالبناء الثقافي الشامل، ثم منظومة القيم العليا، حتى يصل إلى تصور عن النموذج الحضاري. وتلك العملية تحتاج إلى منهج علمي يعتمد على التحليل والتركيب في آن واحد، حيث يغلب على العلم المعاصر التحليل والجزئية، مما يمنع التركيب والوصول إلى الكليات. ومنحى التجزئة، يؤدي إلى التوقف عند الأنماط السلوكية، ويمنع الوصل إلى الأنماط المعرفية ثم

الثقافة وما بعدها، حيث تمثل هذه الطبقات الحضارية، مستويات من الكلية تحتاج إلى اكتشاف الكل بدلا من تجزئته. وهنا نفرق بين التحليل القائم على التجزئة، والذي يفترض أن الأجزاء لها كيان في حد ذاتها، وبالاستقلال عن الأجزاء الأخرى، وبين التحليل الهادف للتركيب، والذي يعتمد على تحليل الأجزاء ثم تركيبها، ثم تحليلها بوصفها كليات، واستنباط المستويات الأعلى من الكليات، ثم العودة للأجزاء لتحليلها في إطار الكليات وإكسابها المعنى المتكامل. ونظن أن المنحى التحليلي، يفيد في مسألة السلوك والفروق الفردية، لأنه يبحث عن الاختلاف، ويركز على السلوك الظاهر العيني. أما المنحى التحليلي التركيبي، فهو الذي يسمح بتجاوز الفروق الفردية للوصول إلى المشترك بين الناس، ومن ثم الجماعات والمجموعات، حتى يمكن معرفة الرابط الحضاري الجامع لأمة أو شعب.

المضمون والأسلوب:

من خلال ما سبق، يمكن أن نميز بين الأسلوب والمضمون في الحياة والسلوك والتصرف، فكل سلوك له أسلوبه الخاص في الأداء، ولكن في الوقت نفسه له مضمونه الغائي النهائي. وبهذا يمكن أن ندرس أسلوب السلوك أو مضمونه، والأسلوب يحدد الطريقة التي يتم بها السلوك، أما المضمون فيحدد دلالة السلوك في الموقف المحيط به، كما يحدد دلالة السلوك مستقبليا، أي التغيير الذي يهدف له هذا السلوك. والأسلوب بهذا المعنى، يشمل السمات السلوكية التي ترتبط بالبناء الجسماني للإنسان، والتي تنتج من الخصائص المميزة لبناء الجسم الإنساني. وهنا نصل للسمات التي يمكن قياسها عبر كل البشر، لما لها من ارتباط بالخصائص الجسمانية التي توجد لدى كل البشر. وتظهر في هذه السمات الخاصة بالأسلوب السلوكي، فروق بين الناس عبر العالم، لا تميز الحضارات في المستوى الأدنى لها، من حيث إن توزع الخصائص الجسمانية في أغلبها، يمثل مساحة للتباين بين الناس عبر الحضارات.

وكلما حاولنا تصنيف السمات الخاصة بالأسلوب في أنماط عامة، كلما اقتربنا من إعطاء هذه السمات دلالة حضارية، حيث يغلب على التصنيف أن يستخدم المفاهيم الشائعة في الثقافة. ولكن هذا التصنيف والذي يعطينا مفاهيم متحيزة

حضاريا، لا يؤدي للوصول إلى أنماط ذات مضمون حضاري مباشر، لأنها في النهاية سمات لأسلوب السلوك وليس مضمونه. وبهذا يمكن أن نفرق بين أسلوب السلوك، والذي يمثل مساحة لقياس الفروق الفردية، وليس الفروق الحضارية، وكذلك يمثل المساحة التي ترتبط بدراسة العلاقة بين البناء الجسماني والسلوك، وبين مضمون السلوك والذي يمثل الغاية التي تتفاعل مع الموقف، وتحدد الهدف المقصود، والمعنى المتضمن في السلوك. ومن هذا المضمون نفرق بين الحضارات، ونعرف الأنماط السلوكية الحضارية. وبهذا يمكن أن نعتبر الأنماط السلوكية الأسلوبية بمثابة أنماط سلوكية جسمانية (بيولوجية)، أما الأنماط السلوكية للمضمون فتمثل أنماطا سلوكية حضارية.

ويتميز المضمون السلوكي أولا، بأنه يرتبط مباشرة بالموقف الذي يحدث فيه السلوك، ويمثل محيطه المكاني والزمني، كما يرتبط بالأشخاص الموجودين في هذا الموقف، والعلاقة بين الفرد وبينهم. ومن خلال النظرة الكلية للسلوك في سياقه، تبحث الأنماط السلوكية عن المعنى المتضمن في السلوك، وليس طريقة أداء السلوك. وبهذا نستطيع أن نفرق مثلا بين السلوك الاجتماعي حسب أنماطه الحضارية، ففي بعض الحضارات يسود السلوك الاجتماعي الذي يمثل التعامل المرن مع الغرباء، ذلك التعامل العابر السطحي، أما في حضارات أخرى فيسود السلوك الاجتماعي القائم على التعارف والعشرة، والذي يتميز بالاستمرار والقوة، ولايدخل فيه الغرباء. ومن حيث الأسلوب، يمكن أن نعرف كلا النمطين من السلوك الاجتماعي بأنهما يمثلان الانبساط كنمط سلوكي، أما من حيث المضمون فيمكن أن نفرق بين السلوك الاجتماعي العابر والسلوك الاجتماعي التضامني، فالأول يمثل علاقة بين أفراد، ليس لها تأثير على الوجود الفردي لكل منهما، أما الثاني فيمثل علاقة بين أفراد، ينتج منها تكون الجماعة، والتي تعيد تعريف الأفراد، ويكون لها نمطها الجمعي السائد.

نخلص من هذا أن الانبساط في مقابل الانطواء كسمات سلوكية، تعرف الميل للتعامل مع الآخرين، وتمثل ميولا بشرية شائعة تتكرر عبر الحضارات ولا تميز بينها، أما النمط الجمعي في مقابل النمط الفردي في السلوك الاجتماعي فهو نمط له مضمونه الحضاري المميز بين الحضارات، والذي يترجم الثقافة السائدة في

الحضارة، ومنظومة القيم الخاصة بها. ونلاحظ هنا أن فكرة الانبساط، من حيث هي سيادة الطريقة الاجتماعية في السلوك، وعندما نضع لها تعريفا علميا يغلب التعامل مع الغرباء بوصفه دليلا على الانبساط، تصبح فكرة متحيزة حضاريا، حيث إن التعامل مع الغرباء معيار للاجتماعية في حضارة، وليس كذلك في حضارة أخرى. ومعنى ذلك أننا نحتاج إلى مفاهيم تقيس السلوك الاجتماعي بمختلف أنماطه الحضارية حتى نصل إلى معيار ومقياس عابر للحضارات. ونظن أن الأفضل هو وضع نماذج حضارية والوصول لها من خلال القياس المعرفي، والمقارنة بين الحضارات، لأن هذا يتيح معرفة المشترك الإنساني في النهاية، ومعرفة الأسلوب السلوكي المرتبط بالبناء الجسماني للإنسان.

دورة الحياة بين الحضارة والسياسة:

من خلال التناظر والتقابل بين البناء الحضاري ونظام الحياة، نصل إلى العلاقة بين دورة الحضارة، وحالة النظام الحياتي، لنعرف إلى أي مدى ترتبط دورة الحضارة بالتغييرات الحياتية، أو بمعنى آخر، نعرف متى تكون التغييرات الحياتية مرتبطة بالدورة الحضارية، ومتى تكون تغييرات لها قواعدها الخاصة بها، وليست مناظرة أو ناتجة عن التغييرات التي تحدثها الدورات الحضارية بمراحلها وأطوارها الحضارية. وهنا يمكن أن نميز بين مستويات التغيير، مثلما نميز بين مستويات البناء الحضاري، في علاقته بمستويات نظام الحياة.

ومن الطبيعي أن نتصور أن التغييرات التي تحدث في الأنماط السلوكية والمعرفية، والتي تمثل القاعدة الأدنى في بناء الحضارة، تعتبر بمثابة تغييرات في نظام الحياة، ولا يشترط أن تكون مصاحبة لتغييرات مناظرة لها في البناء الحضاري. وبالمثل تعد التغييرات الحادثة في الثقافة السائدة، تغييرات في الأنظمة الحياتية، دون أن تشترط تغيرا مناظرا في البناء الحضاري. أما التغييرات التي تحدث في البناء المعرفي الثقافي الكلي، فهي يمكن أن تكون تغييرات جزئية، وبهذا لا تمثل تغيرا في بناء الحضارة، أو تكون تغييرات كلية، فتمثل الانتقال من مرحلة حضارية إلى أخرى.

وبهذا المعنى، نتصور أن هناك دورات للتغير، تحدث في النطاق الجزئي لبناء

الثقافة، وفي إطار الثقافة والأنماط السلوكية، وتمثل دورات حياتية صغرى، لا تمثل مراحل حضارية، بل هي دورات صغرى داخل المرحلة الحضارية الواحدة. وعندما ينتج من هذه التغييرات، تغييراً في البناء الثقافي الكلي السائد، تنتقل الحضارة من مرحلة إلى مرحلة أخرى. حيث نتصور أن التغير الحادث في المراحل الحضارية، هو عملية تنتج من التغير الجزئي في البناءات الأدنى من النموذج الحضاري، ومع تراكم التغير الجزئي، تتجمع تغييرات كبرى، تحدث الانتقال من مرحلة حضارية إلى أخرى.

وبنفس المعنى، نتصور أن التغييرات المرحلية التي تميز المراحل الحضارية، تعد نقلا جزئيا للحضارة من مرحلة إلى أخرى، ومن تراكم عمليات التغير المرحلي، تنتقل الحضارة من دورة حضارية إلى أخرى، أي من طور حضاري إلى طور آخر. وبهذا يتمثل التغير في مستويات وطبقات تراكمية تحدث من المستويات الأدنى، وهي المستويات الأكثر تفصيلا، والأكثر جزئية، ثم تتراكم التغييرات لتظهر في البناء والمكونات الأعم، والأكثر تركيبا وكلية. مما يؤدي في النهاية لعدد من مستويات التغير، تبدأ بالتغير في نظام الحياة، ثم التغير عبر المراحل الحضارية، ثم التغير عبر الأطوار الحضارية.

وهنا يمكن أن نحدد مكانة الدورة السياسية، ونقصد بها دورة الحياة السياسية، والتي تخص النظام السياسي، كما تخص الأنظمة الرسمية العامة، ومنها القوانين الأساسية. وتمثل الدورة السياسية بهذا المعنى، المستوى التالي للمراحل الحضارية، حيث تحدث تغييرات منظورة، يكون لها تأثير عام على الحياة، ولكنها تكون في إطار المرحلة الحضارية. ويمكن أن تشهد الدورة السياسية تغيرا في الحاكم، أو في الدستور والنظام السياسي، وكذلك في النظام الاقتصادي، والأنظمة الرسمية والعامة الأخرى. ومادامت هذه التغيرات تحدث في ظل نفس البناء المعرفي الثقافي، لذلك نعتبرها تغييرات في الدورة السياسية، وليس في الدورة الحضارية.

وعلى مستوى أدنى من ذلك، يمكن أن نحدد دورات للتغيرات في الأنظمة الفرعية والإجراءات، والجوانب العملية للحياة، وهي في مجملها دورات للتغير الجزئي، الذي لا يصل لحد التغير السياسي. ويمكن أن نمثل هذه التغيرات، بوصفها

تغيرا في السياسات العامة، وليست تغيرا في النظام السياسي. باعتبار أن النظام السياسي يعد إطارا أشمل من السياسات العامة. والتغير في النظام السياسي، يمثل تغيرا في البناء الثقافي بدرجة محدودة، كما يمثل تغيرا في الثقافة بدرجة أكبر، أما التغير في السياسات العامة فيمثل تغيرا في الثقافة، دون أن يكون تغيرا في البناء الثقافي. وهكذا يمكن أن نحدد مستويات أخرى للتغير في نطاق الأنماط السلوكية، سواء للمؤسسات أو الأفراد والجماعات. ونعتقد أن اتجاه التغير في كل الحالات، يبدأ من أسفل لأعلى، وكلما صعد التغير لمستوى أعلى في البناء الحضاري، كان ذلك نتاج التراكم المستمر لعمليات التغير عبر الزمن.

وهذه الصورة، تؤكد أن البناء الحضاري، ونظام الحياة، لأي أمة أو شعب، يمر بحالة تغير مستمر، أو أنه في حالة تغير مستمر، ولكن مستوى هذا التغير، هو الذي يحدد التغيرات المؤثرة، والتي يمكن ملاحظتها، كما يحدد التغيرات التي يسجلها التاريخ، والتي تعرف بها المراحل التاريخية. ونعتقد أن المستويات التاريخية بهذا المعنى، تتمثل في مراحل تاريخية مهمة، تبدأ من الأدنى إلى الأعلى، فتصبح:

١ ـ مرحلة السياسات الحياتية، والتي تعرف بالتغير في السياسات العامة المتبعة، ليس فقط في المجال السياسي، ولكن في المجالات الحياتية المختلفة، خاصة المجالات الاجتماعية والثقافية والتعليمية والاقتصادية.

٢ ـ المرحلة السياسية، والتي تعرف بحدوث تغير في النظام السياسي ككل، ومايترتب على ذلك من تغييرات في السياسات العامة.

٣ ـ المرحلة الحضارية، والتي تمثل مراحل الطور الحضاري.

٤ ـ الطور الحضاري، والذي يمثل أكبر الفئات التي يقسم لها التاريخ الحضاري.

٥ ـ الطور المعرفي، والذي يمثل التغير الحادث في كل الحضارات البشرية، والذي ينتج من الانتقال بين معرفة لأخرى، مما يؤثر على مختلف حضارات العالم. وكأن الطور المعرفي يمثل مجمل الانتقالات التي تحدث في مختلف الحضارات البشرية، ويعبر عنه بالمشترك المعرفي الحادث في هذه التغيرات.

ومن الطبيعي أن نتصور أن التغير في المستويات الأعلى يشمل على تغييرات في

المستويات الأدنى وينتج منها، أو يكون محصلتها. فالتغير في المستوى الأعلى، يسبقه تغير في المستويات الأدنى، ولكنه يكون تغيرا كيفيا جديدا، مما يؤدي إلى تغيرات في المستويات الأدنى. ونؤكد هنا على أن التراكم في عملية التغير، ليس عملية جبرية، بحيث يكون التغير الأعلى حاصل جمع التغير الأدنى، بل إن التغير الأعلى يكون حاصل تفاعل التغيرات الأدنى. ومن ثم يكون التغير في المستوى الأعلى مختلفا عن التغيرات التي مهدت له في المستويات الأدنى، ولهذا ينتج منه تغير كيفي للمستويات الأدنى.

دورة السياسة:

في التغيرات التي تحدث في السياسات العامة، يصعب أن نتصور وجود دورات، في حين أن التغيرات التي تحدث في النظام السياسي، يمكن تمثيلها بالدورات. والدورة تمثل تحديدا لمراحل أساسية، تكون بينها سمات مشتركة، وغالبا ما تكون السمات المشتركة في مدى ما يتحقق من قوة أو تقدم، دون أن تكون هذه السمات محددة لمضمون كل مرحلة. وكما في المراحل الحضارية، والتي تمثل مراحل للصعود والتراجع الحضاري، دون أن تكون تحديدا لمضمون الصعود والتراجع، كذلك بالنسبة للمراحل السياسية، يمكن أن نحدد مراحل لقوة النظام السياسي ومراحل يعاني فيها من الضعف. وبهذا المعنى تكون مراحل تغير السياسات العامة، هي مراحل لتحقق النظام السياسي، سواء في قوته أو ضعفه. فالسياسات العامة، تحقق النظام على أرض الواقع، ومع تغير النظام تتغير السياسات، وكذلك مع تغير السياسات يتغير النظام. لهذا لا نصف مراحل تغير السياسات العامة بالقوة والضعف، بل نصفها بدرجة التحقق الحادثة للنظام السياسي والنظام العام للحياة.

من هذا نصل إلى أن مراحل السياسات العامة، تبدأ من مرحلة البداية، لتصل إلى التحقق الأفضل للنظام السياسي ونظام الحياة. ثم تبدأ السياسات العامة في التغير، لتمهد للتغيير في النظام السياسي، وتخرج تدريجيا عن النظام السابق. ومع التغير في النظام السياسي، تتغير السياسات العامة طبقا لذلك، ثم تستمر في التحقق التدريجي حتى يتحقق النظام الجديد، وهكذا. أما الدورة السياسية، وهي

دورة انتقال من نظام سياسي لآخر، كما أنها دورة انتقال من حالة للنظام السياسي لحالة أخرى، لذلك نتصور أن النظام يمر بمستويات من التطور وتحقيق السيادة والقوة، ثم مستويات من الضعف تمهد لتغيير النظام السياسي.

بهذا نصل لتصور يناظر ما يحدث في النموذج الحضاري، فدورة الحياة تتكون من مستويين للتغيير، الأول: هو مستوى النمو للنظام الواحد، ومدى تحققه وقوته، والثاني: هو مستوى التغير من كيان لآخر. وتصبح الدورة السياسية على هذا النحو، دورة لنمو النظام السياسي، تنتهي بضعف النظام وتغيره. كذلك تصبح دورة السياسات العامة، دورة لتحقق هذه السياسات، ثم دورة لتغيرها. ومن هنا يتحقق التوالي في عملية التغير، من خلال الانتقال من دورة لأخرى، على المستوى الأدنى، ثم على المستوى الأعلى. وبهذا فإن المرحلة الحضارية تتشكل من خلال أكثر من دورة سياسية، أي أكثر من نظام سياسي، أما المرحلة السياسية فتشمل على عدد من نماذج السياسات العامة.

وعلينا أن نلاحظ أن تقسيم الدورات والمراحل تبعا لمقياس القوة والضعف ومدى التحقق، لا يعني أن مقياس القوة هو الأكثر أهمية، بل يعني أنه يمثل السمة المشتركة بين كل المراحل والدورات، فكل مرحلة يمكن أن توصف بالقوة أو الضعف في مقارنتها مع المراحل الأخرى، وكل مرحلة يمكن أن توصف بالصعود أو التراجع الحضاري في علاقتها بالمراحل التي تسبقها. ولهذا نستخدم هذا المؤشر لتحقيق أسلوب يسمح بالتصنيف العام الذي يلخص ويعمم، كما نستخدم هذا المؤشر لأنه يسمح بإيضاح درجة التقدم للأمام التي تتحقق. وحيث إن دراسة التطور والنمو، من المسائل المهمة في التاريخ الحضاري والتاريخ السياسي، لذلك يعد التركيز على مؤشر التطور والنمو مفيدا في هذا الجانب.

بهذا نصل إلى دورة للنظام السياسي، تبدأ بمرحلة التكون، ثم مرحلة الصعود السياسي، ثم الجمود السياسي، ثم التراجع السياسي. لتنتهي بذلك دورة النظام السياسي، وتبدأ دورة جديدة لنظام جديد. أما السياسات العامة فنعبر عنها في دورة حياة لها مراحل مختلفة، فنعتبرها تبدأ من مرحلة النشوء، تليها مرحلة التشكل، ثم مرحلة التبلور، ثم مرحلة التغير. وبهذا نصف السياسات العامة، كما نصف الثقافة والفكر السائد، من خلال مضمونه أكثر من درجة صعوده وتراجعه.

ولكن من الجانب الآخر، وحتى يمكن تصنيف المراحل الحضارية بأسلوب متنوع، يجوز لنا أن نصف الدورة الحضارية ونقسمها من خلال مراحل النشوء والتشكل والتبلور والتغير، وهي تناظر مراحل التراجع والكفاح والصعود والجمود الحضاري على التوالي. ويمكن من خلال المقابلة بين هذه المسميات، أن نكتشف جوانب أكثر في دورة الحياة الحضارية، كذلك في دورة الحياة السياسية. حيث نلاحظ ما يلي:

١ ـ إن مرحلة التراجع الحضاري، تواكب مرحلة النشوء، أي ميلاد، حيث تبدأ مكونات المرحلة الحضارية الجديدة في التكون، في رحم انهيار المرحلة السابقة.

٢ ـ تواكب مرحلة الكفاح الحضاري، مرحلة تكون المرحلة الحضارية، حيث تبدأ ملامح المرحلة في التشكل المنظور.

٣ ـ ومع مرحلة الصعود الحضاري، يتحقق تبلور الملامح المميزة للمرحلة الحضارية.

٤ ـ وفي مرحلة الجمود الحضاري، تكون عمليات التغيير قد بدأت، مما يؤشر لنهاية دورة حضارية، وبداية دورة أخرى.

ومن المهم أن نميز بين مراحل التغيير المختلفة، والتي كثيرا ما تختلط فيما بينها، وتتداخل مستويات التغيير. وكثيرا ما يؤرخ للمراحل الحضارية بصورة يسيطر عليها التأريخ السياسي، فنربط بين نهاية المرحلة السياسية وبين نهاية المرحلة الحضارية. وربما ينتج ذلك من عدم الفصل بين مكونات البناء الحضاري المرتبطة بكل مستوى من التغير. ولهذا نعتقد أن التصورات التي تقوم على فكرة البناء متعدد الطبقات، تتيح الفصل بين مراحل التغير المختلفة. حيث نمثل بناء الحضارة بهرم له قمة من القيم العليا المركزية، ثم نهبط لطبقات أكثر تفصيلا، وتميل للتغير بدرجة أكبر، وتعبر عن الأنظمة الخاصة بالحياة. وبهذا نبدأ بالعام إلى الخاص، ومعه مراحل التغير العامة، ثم مراحل التغير الخاصة.

ومن خلال هذه المستويات، نصل إلى المستوى الأكثر دلالة في التاريخ، ثم المستويات التالية له، كما نستطيع تسجيل التفاعل بين المستويات المتعددة. حيث نرى من الأهمية أن ندرس التفاعل بين المستوى الحضاري العام، والمستوى السياسي

الأكثر خصوصية. وذلك لأهمية اكتشاف العلاقة بين التغير الاجتماعي والثقافي، والذي يكون له تأثيره القوي على التغير الحضاري من جانب، والتغير السياسي والتغير في الأنظمة السياسية من الجانب الآخر. ونرى أهمية ذلك بسبب غلبة التاريخ السياسي على التاريخ الاجتماعي، لدرجة توحي أحيانا بأن التاريخ السياسي يصنع التاريخ الحضاري، في حين أننا نتصور أن التاريخ الاجتماعي هو الذي يشرح التاريخ الحضاري، كما نتصور أن التاريخ الاجتماعي يؤثر على التاريخ السياسي، بنفس درجة تأثير الأخير على الأول.

الدورة الاجتماعية:

من هذا نتصور أهمية تناول دورة التغير الاجتماعي، وهي دورة لتغير الثقافة والمعرفة، تصل لحد التغير الجزئي في البناء المعرفي الثقافي، وهي المناظرة للدورة السياسية، ومنها دورة السياسات الاجتماعية، إن صح التعبير، والتي تناظر دورة السياسات العامة. ويمكن أن نحدد لهذه الدورات نفس المراحل السابقة، والتي تقوم على المضمون، أو تلك التي تقوم على مدى الصعود والتراجع. والأهم أن نصل إلى تصور عن هذه التغيرات الاجتماعية، خاصة في علاقتها بالتغيرات السياسية. ومن ذلك يمكن أن نصل لفهم عن عمليات التغير بكل جوانبها ومراحلها، حتى نصل لتصور عن التغير الحضاري، ونفهم آليات حدوثه. ونظن أن ذلك أمر مهم خاصة للفهم الذي يهدف لمعرفة طريق النهوض الحضاري، والذي يحاول أن يرسم تصورا لتحقيق الخروج من التراجع الحضاري، والوصول إلى مرحلة الصعود الحضاري.

وفي التاريخ الاجتماعي، يمكن أن نرسم ملامح التغير الحادث في البنية الاجتماعية لشعب أو أمة، وهي ذلك التركيب الاجتماعي الأساسي الذي تقوم عليه وحدة الجماعة أو المجموعة، أي الذي يكون وحدة الناس وتجمعهم في سياق واحد. ومن خلال البنية الاجتماعية، نتمكن من رصد وجود تجمع بشري، وندرس بعد ذلك أسسه الحضارية، ثم نظام حياته. وفي التاريخ الاجتماعي، نلمح في البداية أسس البناء الاجتماعي، وبالتالي تطورها وتغيرها عبر الزمن. ثم يمكن أن ندرس حالة البناء الاجتماعي، ومدى التماسك أو التفكك الذي يطرأ عليه عبر

الزمن. وحالة البناء الاجتماعي، تعكس حسب تصورنا المراحل الحضارية، أكثر مما تعكس المراحل السياسية. وبهذا نصور البناء الاجتماعي بوصفه بناء أساسيا، يتجاوز التغييرات السياسية المرحلية، ويتواكب مع التغييرات الحضارية، التي تحدث على مدى زمني أوسع. فالبناء الاجتماعي، يمثل ركيزة أساسية في البناء الحضاري، تتجاوز في تأثيرها البناء والنظام السياسي، مما يجعل البناء الاجتماعي بناء أعلى من النظام السياسي، من حيث العمومية والأساسية ودرجة التغير التي يتعرض لها. كذلك فإن البناء الاجتماعي يتغير مع مراحل النموذج الحضاري، في حين نرى أن النظام السياسي قد يتغير أكثر من مرة داخل المرحلة الحضارية الواحدة. والسبب في ذلك حسب تصورنا، أن البناء الاجتماعي يلامس ويؤسس للبناءات الحضارية، من البناء المعرفي والثقافي، وحتى منظومة القيم. كذلك نعتبر أن البناء الاجتماعي يتغير بصورة تعكس التطور الحضاري الطبيعي، أما البناء السياسي وما به من أنظمة، فيتغير طبقا للفعل السياسي المباشر.

لهذا يمكن أن نعرف البناء الاجتماعي بأنه مناظر للبناء المعرفي الثقافي، وبالتالي تحدث التغيرات في كل منهما تغيرا في البناء الآخر. ولكن ذلك لا يمنع من وجود مستويات مختلفة من التغيير الاجتماعي، ولكنها تلك المستويات التي تحدث داخل البناء الاجتماعي، وليست تغييرا في البناء نفسه. ونفرق هنا بين التغير في السلوك الاجتماعي، والتغير في البناء المنظم للوجود البشري، حيث يمثل التغير في السلوك درجة أقل نوعيا من التغير الحادث في البناء نفسه. ومع هذه المستويات المتعددة من التغير، نستطيع تحديد التغيرات الحادثة في الثقافة الاجتماعية، ثم في درجة أعلى منها نحدد التغيرات الحادثة في البناء الاجتماعي الثقافي.

ونلاحظ هنا أن التغيرات الاجتماعية تناظر المراحل الحضارية والسياسية، أي يمكن أن تقسم مثلها. ولكن البناء الاجتماعي، من حيث هو أساس التجمع البشري، يتميز بأنه الكيان المستمر عبر التاريخ، ولهذا يمكن أن ندرس درجة تماسكه ونقسمها لمراحل تناظر المراحل التاريخية، ويمكن أن ندرس أيضا تاريخ تطوره المستمر من خلال أسس هذا البناء كما تظهر عبر الزمن. ولعل التأثر بالدورات السياسية، والتي تتغير عبر مقياس القوة والضعف، يجعلنا نركز في دراسة المراحل الحضارية على الصعود والتراجع، أما التركيز على تكون وتغير السياسات والأنظمة

العامة، وكذلك التركيز على البناء الاجتماعي، يرجح دراسة الحضارة من حيث تكونها وتشكلها ثم تغيرها.

أبعاد الزمن الحضاري:

وبهذا يمكن أن نعرف التاريخ الحضاري، من خلال خطين زمنيين، الخط الزمني الأول: يمثل التغير صعودا وهبوطا، وهو يأخذ شكل الدائرة التي لا تلتقي النقطة السابقة فيها بالنقطة الحالية، بل تناظرها على بعد زمني وحضاري منها. ونقصد من ذلك أن نقطة الصعود الحضاري السابقة ليست هي نفس نقطة الصعود التالية، بل نقطة مناظرة لها من حيث الصعود الحضاري. أما الخط الزمني الثاني: فهو الخط الخاص بالتطور والتغير عبر الزمن، حيث يتمثل في متصل يتجه للأمام باستمرار. ويتمثل في هذا الخط، التغير الحادث عبر الزمن، والذي يعد تغيرا مستمرا، ويندفع فيه الناس نحو حياة جديدة، تتغير درجتها ومستواها الحضاري، مقارنة بحالة الحضارات الأخرى، ولكنها تمثل في حد ذاتها انتقالا من نقطة إلى أخرى تتجاوزها في المضمون والزمن، مهما كانت درجة الضعف والقوة، التي يمكن قياسها على أساس قوة الآخرين.

ولعل من المفيد هنا أن نضيف بعدا وخطا زمنيا آخر، يتمثل في إدراك الناس لمايحدث من تغير، ومدى الرضا المتحقق من التغيرات الحادثة. وفي هذا الخط الزمني، يمكن أن نقيس درجة تحقق القيم العليا في الواقع، والتي تتغير درجتها عبر الزمن. ففي فترات تتحقق القيم في صورة مرضية، وفي فترات أخرى تتحقق بصورة غير مرضية للناس. وعلى هذا الخط الزمني نقيس التحقق الحضاري، من خلال إدراك الناس له، وليس من خلال مقارنته بالحضارات الأخرى.

وفي مجمل هذه التصورات الزمنية، نرى أن الزمن يتحرك للأمام، والإنسان يتحرك للأمام، والتاريخ لا يعيد نفسه، ولكن مراحل التاريخ تتشابه من حيث درجتها على محك أو آخر، وليس التشابه في مضمونها، ولكن التشابه في درجتها على مقياس أو آخر. ومن هنا نصف بعض المراحل بأنها مراحل للصعود الحضاري، رغم أن مضمونها مختلف، ولكنها شهدت صعودا، وهذا ما يجمعها.

وبالمثل يمكن أن نقارن بين مراحل التحقق الحضاري، بوصفها لحظات الرضا والإشباع الجمعي.

فما هي علاقة الخطوط الزمنية المختلفة؟ يتضح في البداية أن الخط التطوري، يمثل خطّا صاعدا للأمام، وفي اتجاه واحد، لأنه يسجل التغير المستمر عبر الزمن، ولهذا ينفصل عن الخطوط الزمنية الأخرى، التي تأخذ المسار الدائري في التحرك للأمام، وليس المسار المستقيم. أما المقارنة بين خط الصعود والتراجع الحضاري، وخط التحقق الحضاري، فهي تظهر تباينا واختلافا مهما. حيث يتأثر خط الصعود والتراجع بالحالة البشرية العامة السائدة، أي بالحالة الدولية، أما خط التحقق الحضاري فيتأثر بالحالة الداخلية. ويمكن أن يفترق الخطان، عندما تكون الحضارة بالمعيار الداخلي متحققة، ولكنها بالمعيار الخارجي ليست حضارة صاعدة. والعكس أيضا يحدث، عندما تكون الحضارة صاعدة بالمعيار الخارجي، ولكنها غير متحققة بالمعيار الداخلي.

ويمكن أن نتصور أن هذه الحالة تحدث فيما بين المراحل الحضارية، حيث يحدث التحقق الحضاري، من دون الصعود الحضاري، في مرحلة الكفاح الحضاري، حيث تتحقق الحضارة على أرضها رغم عدم منافستها للحضارات الأخرى. وكذلك يمكن أن تشهد مرحلة الجمود الحضاري، صعودا ملحوظا عند مقارنة الحضارة بالحضارات الأخرى، رغم أنها تكون قد فقدت تحققها الداخلي. وبهذا يكون التحقق الداخلي بداية للصعود الحضاري، كما يصبح عدم التحقق الداخلي بداية للتراجع الحضاري. والغالب في النهاية أن يحدث نوع من التلاقي بين التحقق الداخلي والصعود والتراجع الحضاري، حيث إن التحقق الداخلي يمثل قوة للحضارة، ومنه تكتسب الحضارة قوتها الخارجية، وتتواكب قوى الدفع نحو الصعود الحضاري.

الفصل الثالث

الوسط: دين ودنيا

في تاريخ البشرية عدد من الحضارات الكبرى، التي شغلت مساحات من المكان والزمان، وتمثل هذه الحضارات التنويعات البشرية الأساسية، ومنها يأتي التعدد الحضاري التاريخي. ونتصور أن الخريطة الحضارية، تقسم كوكب الأرض إلى مناطق جغرافية حضارية، في كل منطقة منها قامت حضارة من الحضارات الكبرى. وهذه الخريطة يمكن أن نرسمها في ضوء كل مكوناتها، بما فيها المكونات البينية، أو يمكن رسمها في حدودها العامة. ولا نهدف لرسم خريطة متكاملة، أو خريطة جامعة مانعة، ولكن نهدف إلى التوصل للحدود العامة للخريطة الحضارية، حتى نصل لموقع الحضارة الإسلامية في هذه الخريطة. ذلك الموقع الذي يحدد الموضع الحضاري للحضارة الإسلامية، ويرسم ملامحها بالمقارنة بالحضارات الأخرى.

ويمكن تقسيم الخريطة الحضارية، إلى الشرق والوسط والغرب، حيث تمثل هذه المواقع، المشتركات الحضارية الكبرى، أي الحضارات الكبرى. ويتمثل الشرق في قارة آسيا، من شرقها حتى جنوب شرق القارة، وحتى حدود وسط آسيا. أما الغرب فيمتد من قارة أمريكا الشمالية، وحتى غرب أوروبا، وثم حدود وسط أوروبا وغرب آسيا، إلى حدود وسط آسيا. ويتمثل الوسط في شمال أفريقيا مرورا بالغرب الجنوبي لقارة آسيا، وحتى وسط آسيا.

بمعنى آخر، تتمثل الحضارة الغربية في أوروبا وأمريكا، ثم حضارة الوسط، وفيها العالمان العربي والإسلامي، ثم الحضارة الأسيوية في الصين واليابان وما

حولهما. وبالطبع يمكن أن نتناول الحضارة الإفريقية، وحضارات أمريكا الجنوبية واستراليا الأصلية وغيرها. ولكن نكتفي بالثلاثة مكونات الكبرى، والتي جاءت من العالم القديم، وسجل لها تاريخ مكتوب للصعود والسيادة الحضارية. ونظن أن حضارات الغرب والشرق والوسط، تمثل البدائل الحضارية البشرية بصورة عامة، وتغطي الإنجاز الحضاري البشري.

ومن المهم أن نوضح أن الحضارة العربية والإسلامية، لا تمثل على الخريطة حضارة الشرق، فهي في قلب العالم الحديث والقديم، لذلك تمثل حضارة الوسط، كما أنها تمثل الوسط الحضاري في التاريخ البشري. وهنا نسجل العلاقة بين الحضارات والموقع الجغرافي، حيث نتصور أن مضمون هذه الحضارات له علاقة بموقعها. فحضارة الغرب تمثل توجها يمتد حتى يصل لحضارة الوسط، والتي تربط حضارة الغرب بحضارة الشرق، ثم بعدها تأتي حضارة الشرق. ونعني بهذا أن الحضارات تمثل متصلا على الخريطة، يترابط عند نقاط الالتقاء. ولكن لا يجب أن يفهم من ذلك أن حضارة الوسط، تمثل درجة وسطى، ولا أنها خليط من حضارة الشرق وحضارة الغرب.

ونتصور أن التواصل الحضاري يحدث على مستوى كيفي، أو مستوى نوعي، حيث تتواصل المعاني، وتسلم بعضها لبعض عبر الخريطة الجغرافية. والمقصود من هذا، أن التواصل الجغرافي، ينعكس في نوع من التواصل الحضاري. وعبر هذا التواصل تنتقل المفاهيم والمكونات الحضارية من معنى إلى معنى آخر، وهو ما يظهر بوضوح في المناطق البينية، مثل المنطقة الواقعة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، عند حدود وسط آسيا وآسيا الصغرى، وكذلك المنطقة الواقعة بين الحضارة الغربية والحضارة الأسيوية، عند حدود وسط آسيا.

ومثال ذلك، أن نتصور المناطق الحضارية بوصفها مثل الوديان والجبال، حيث نجد مناطق وسطى يتحول فيها الجبل إلى واد، وتكون تلك المناطق مكونة من طبيعة تختلف مع الجبال والوديان، وتداخل معهماً. ونقصد من هذا التأكيد على قدر من التواصل والتداخل بين الحضارات، ونترجم ذلك في وجود مكونات حضارية متشابهة عبر الحضارات، ولكن هذه المكونات تتفاعل داخل بنائها الحضاري،

لتأخذ معنى مميزا. وبهذا تتكامل الخريطة الحضارية من خلال التواصل الحضاري، والخصوصية الحضارية. فلا نفترض أن الخلاف يصل لحد يبعد الحضارات عن بعضها، مما يعني عدم إمكانية التفاعل بينها، وفي نفس الوقت لا تقترب الحضارات لحد يلغي خصوصية كل حضارة.

وكل حضارة من هذه الحضارات لها مركز نشأت فيه، فالحضارة الغربية قامت في اليونان، ثم روما، ثم في وسط وغرب أوربا. وبهذا تبدأ الحضارة من مركز، ثم تصعد مرة أخرى من مركز آخر، وتتوسع في محيطها. وحضارة الوسط قامت من مصر، في المرحلة الفرعونية، ثم من الجزيرة العربية في المرحلة الإسلامية. ونظن أن الصحراء العربية الكبرى، وهي تمتد من الجزيرة العربية حتى ليبيا مرورا بمصر، تمثل مركز الحضارة الإسلامية. وبالنسبة لحضارة آسيا، فإنها ترتكز في الصين، كمحور أساسي لها.

ويمكن أن نضيف لذلك، تعدد المراكز عبر الزمن، كذلك تعدد النماذج الحضارية، داخل المنطقة الحضارية، والتي تمثل المشترك الحضاري. وفي التحليل الأخير، نكون بصدد حضارة بالمعنى الشامل للكلمة، بكل مكانها ومراحلها ونماذجها، والتي تمثل إطارا حاضنا لتجربة بشرية. ونعتقد أن فهم التاريخ الحضاري من خلال هذا الإطار الجامع للحضارة، يمكنا من اكتشاف الحضارة بشكل أفضل من تقسيم الحضارة إلى مكونات مكانية أو لبلاد. حيث يمثل الإطار العام، وسيلة لفهم مكوناته، وتفرد هذه المكونات.

وعبر هذه الخريطة الحضارية، يمكن أن نلاحظ النمط الجسماني المتشابه داخل كل منطقة حضارية، والذي يمثل التأثير المتجانس لبنية الأرض، ولكن هذا الأمر لايصل لحد التجانس الكامل، بل التجانس الأساسي فقط. حيث تمثل المناطق الحضارية، تنوعا من حيث بنية الأرض، ولكنه تنوع لم يمنع من قيام المشترك الحضاري. وعبر خصائص الأرض والحضارة، يمكن أن نقسم كل منطقة حضارية إلى نماذجها الحضارية، ثم مناطق هذه النماذج، والتي تمثل في جملتها المشترك الحضاري. وكأننا بصدد مستويات للتعدد المكاني الحضاري، لها حدود حضارية، تبدأ من الحدود الجامعة بين مكوناتها الحضارية، ثم الحدود الفاصلة بين الحضارات.

بعد المضمون:

إن التركيز على الحضارات الكبرى الثلاث، في الغرب والوسط والشرق، يساعد على اكتشاف النماذج الكبرى للحضارات البشرية، مما يسمح بتحديد موقع الحضارة الإسلامية منها، كما يسمح بفهم التفاعل والعلاقات بين الحضارة الإسلامية والحضارات المحيطة بها. كذلك يتيح التركيز على النماذج الحضارية الكبرى، أن نرى الحضارة الإسلامية في ضوء المقارنة مع الحضارات الأخرى، ومن هذه المقارنة يمكن أن نحقق القياس المعرفي للأبعاد الأساسية في الحضارة. وحتى نقترب من النماذج الحضارية الكبرى، يمكن أن نركز على بعض الخصائص الجوهرية التي تمثل مكونا أساسيا في منظومة القيم. حيث تمثل الفروق في منظومة القيم، التباين الكيفي الأساسي، الذي تكتسب منه كل حضارة جوهرها الخاص المميز لها.

والفكرة الأولى المجردة، التي نراها تميز بين الحضارات الكبرى، هي تلك المتعلقة بمكانة المعنى والمادة في الحضارة. والسبب في ذلك يرجع إلى أهمية موقع المادة في حياة البشر، لأنها ببساطة تمثل عناصر الحياة العملية التي يتعامل معها الناس. وفي نفس الوقت، فإن الإنسان بوصفه كائن يدرك ويتخيل ويشعر، يمثل وحدة تتفاعل مع المادة، لتحدد معناها ودورها في حياته. فمن خلال الإدراك الإنساني، تأخذ المادة دلالتها التي تتمثل بها في حياة الناس، ويتحدد بذلك موقع المادة من الحضارة. ولهذا يختلف موقع المادة، رغم تشابه خصائصها، بل رغم تماثلها بين الحضارات، لأن إنسان كل حضارة يعيد إنتاج هذه المادة من خلال فهمه الحضاري الخاص، فتتحول المادة تبعا للإدراك البشري.

وفي البداية نحتاج لتعريف المادة المقصودة، والتي تلعب دورا في حياة الناس. والمادة تمثل العناصر الأساسية في البيئة، ومنها الطبيعة ومكوناتها، ثم العناصر الطبيعية من المواد والثروات التي تحتويها الأرض، ومنها المعادن والزرع والحيوان، أي المواد الحية وغير الحية. ثم تتمثل المادة في كل ما يصنعه الإنسان من المواد الطبيعية، بما فيها الآلات والأدوات، والوسائل المعيشية المختلفة. ومنها أيضا مايقيمه الإنسان من العمران والبناء، والمرافق الأساسية. وتتجمع تلك العناصر،

من المواد الخام، إلى المواد المصنعة، إلى المواد الطبيعية، لتصل إلى الإنسان الذي يستخدم هذه المواد في حياته.

ويضاف لذلك، أن المادة تتمثل في الإنسان، من خلال الحس الذي يحدد التأثير المباشر التلقائي للمادة على الإنسان، أي الأثر المادي المباشر. كذلك، فإن الإنسان له جانبه المادي، والذي يتمثل في الجسد، والحاجات المادية الأساسية. بهذا تصبح البيئة المادية في مجملها، هي البيئة المحسوسة، والتي ترى وتلمس وتحس، وهي نطاق الإحساس البشري. وهذه البيئة تمثل في الواقع الحياة العملية والسلوكية للإنسان، ولا توجد حياة بدون المكون المادي، بل هو الأساس المنظور للحياة. لهذا نتصور أن البيئة المادية، تمثل نطاق الحياة الحسية والعملية، وهي بهذا أساس في كل حياة بشرية.

ولكن مكانة البيئة المادية، وطريقة التعامل معها، وتوظيفها في سياق الحياة، كلها من الدلالات التي يضيفها الإنسان للمادة. وهنا نركز على موقع المادة في الحضارة، والدلالة التي تحتلها في منظومة القيم الحضارية. وحتى نميز بين الدلالات المختلفة للمادة في الحضارات الكبرى، نعرف تلك الدلالات على محك العلاقة بين القيمة والمادة. فالمسافة التي تفصل القيمة عن المادة، هي بعد هام في التصور الحضاري. بمعنى آخر، نميز بين الحضارات في مدى ارتباط القيمة بالخصائص الحسية للمادة، أي الخصائص الأساسية للمادة، والتي تصل لحواس الإنسان. ومن هنا نسأل، ما إذا كانت القيمة في الخصائص الحسية للمادة، أم في معنى المادة، أم في معنى مفارق للمادة.

وعندما تكون القيمة في الخصائص الحسية للمادة، تصبح المادة قيمة في حد ذاتها، وتنتج هذه القيمة مما يتولد عن المادة من حس يصل للإنسان، وبقدر ما يستطيع الإنسان الوصول إلى هذا الحس الناتج من المادة، بقدر ما يحقق القيمة. أما القيمة المستمدة من معنى المادة، فهي قيمة تنتج من معنى يعطى للمادة، وليس من خصائصها الحسية المباشرة، وبالتالي يحول المعنى المادة من حالتها الحسية المباشرة، إلى حالة أخرى، تكتسب فيها معنى من الإنسان قبل أن يكون من المادة نفسها. ثم ينتج الإنسان القيمة، من خلال وضع المادة في الصورة المحققة للمعنى الذي أضافه لها. ومن الجانب الآخر، نجد أن المعنى المفارق للمادة، هو معنى يتجاوز المادة

وينحيها، فيكون المعنى متحقق بقدر تحجيم دور المادة، وتحجيم خصائصها الحسية. وهو بهذا معنى يركز على تقليل دور المادة، ومحاولة التعالي عليها، مما يقلل من دور الجوانب الحسية، بحيث يكون تحقق القيمة في الانتصار على الجوانب الحسية، أو الانتصار على المادة.

وهذه التصورات الثلاثة، لا تشرح فقط العلاقة بين الإنسان والمادة، بالمعنى المباشر، بل تشرح أكثر علاقة الإنسان بالحياة، حيث تتمثل الحياة في عناصر مادية ومعنوية متعددة. وبالتالي نتصور أن النماذج الثلاثة، تشرح علاقة الإنسان بالحياة، وبالتالي تشرح جوهر منظومة القيم الحضارية، من حيث إنها تحدد الإطار العام لفهم الحياة والعالم، والذي يمثل مكونا مركزيا في حياة البشر. من هذا نعرف الحضارة التي تتمثل فيها القيمة في المادة، بأنها حضارة المادة. والحضارة التي تتمثل فيها القيمة في معنى المادة، بأنها حضارة المعنى والمادة، أو حضارة معنى المادة. أما الحضارة التي تفارق فيها القيمة المادة، فهي حضارة المعنى.

والتصور الذي نطرحه، يقوم على تصور الحضارات الإنسانية الكبرى، في هذه الثلاثية من تكوينات المادة والمعنى. حيث نتصور أن الحضارة الغربية تمثل حضارة المادة. أما الحضارة الوسطية، أو حضارة الوسط، فتمثل حضارة المعنى والمادة، أي معنى المادة. والحضارة الشرقية الأسيوية، فتعد مثالا لحضارة المعنى. ويتضح هنا المقصود بجغرافية الحضارة، والعلاقة بين المناطق الحضارية والتواصل بينها. حيث إذا بدأنا بالحضارة الغربية، سنجد أن الموقع والموضع الحضاري، يبدأ من المادة ثم معنى المادة وبعدها المعنى. ويصبح الانتقال من منطقة حضارية إلى أخرى، يمثل انتقالا نوعيا في القيمة الجوهرية، من تكوين للتكوين التالي له، وهكذا.

ويتضح هنا المغزى الأول لحضارة الوسط، فهي تمثل تكوينا يختلف عن تكوين حضارة الغرب وحضارة الشرق، ولكنه في الوقت نفسه يمثل وسطا بين هذه التكوينات. وهو وسط نوعي، وليس وسطا كميا. فالعلاقة بين المادة، ومزيج المعنى والمادة، ثم المعنى، لا يمثل اختلافا كميا، بل هو اختلاف نوعي في تكوين العلاقات بين المواد والمعاني. وهكذا يصبح الوسط الحضاري ممثلا لموضع وسط في التفاعل بين المادة والمعنى، وبهذا يكون تكوينا مركبا من القيمة الثنائية، والتي يظهر

كل قطب منها في حضارة مختلفة، والمزيج الجامع بين القطبين، يظهر في حضارة الوسط.

ومن خلال الفهم النوعي والكيفي، القائم على التفاعل، والذي يفرق بين مكونات ومفاهيم تختلف من حيث المضمون، وليس من حيث الدرجة، يمكنا أن ننظر للحضارات الكبرى، بوصفها مكونات ذات طبيعة مختلفة، ولكنها في الوقت نفسه تمثل بدائل حضارية، لها قطب غربي، وآخر شرقي، وبينهما مركز أو موقع مركزي، يمثل التفاعل بين القطبين في مكون ثالث. ومعنى هذا أن الموقع الوسط جغرافيا، مثل الموضع الذي تتفاعل فيه بدائل حضارية وتتزاوج، لتنتج مكونا يجمع عناصر حضارية أخرى، جمعا كليا تفاعليا، فيكون بمثابة الجسر الحضاري الرابط بين البدائل، كما أنه الجسر الجغرافي الرابط بين مناطق هذه البدائل.

وبهذا تكون منظومات القيم الأساسية في الحضارات الكبرى، تتمثل في منظومات أحادية وأخرى ثنائية، حيث تعبر المنظومات الأحادية عن نفسها في حضارة المادة وحضارة المعنى، وكلاهما حضارات ذات مركز واحد رئيسي، أما الحضارة الثنائية، وهي حضارة الوسط فتمثل الحضارة ذات المركز المركب، الذي ينتج من تمازج عنصرين معا. وكأن هذا التصور يفترض أن الحضارات تمثل انحيازا لقيمة على حساب قيمة أخرى، أما حضارة الوسط، فتمثل التوازن بين قيمتين. ونظن أن ذلك يرتبط أيضا بموقع حضارة الوسط جغرافيا، حيث تقع في قلب العالم، وتمثل النقطة التي تتوازن فيها الاتجاهات، والتي تمثل نقطة التقاء المحاور. فموضع حضارة الوسط ليس غربيا ولا شرقيا، بل هي نقطة الارتكاز، بين الشرق والغرب.

ولعل الترابط بين الموقع الجغرافي والموضع الحضاري، يبدو مفتعلا بالنسبة للبعض، ولكن نظن أن هذه العلاقة ليست مفتعلة، بل هي نتاج البيئة، وتفاعل الإنسان معها، حيث تختلف كل منطقة في تكوينها، كما تختلف في مدى تفاعلها مع المناطق الأخرى، كذلك تختلف المناطق الحضارية في مدى تاريخها، وسجل تحقق حضاراتها على أرض الواقع. ونعتقد أن كل هذه العوامل معا، هي التي أفرزت الثلاثية الحضارية، ذات المعنى الحضاري الجغرافي. وفي نفس الوقت، نتصور أن وجود حضارة قطبية تتجه نحو قيمة، وأخرى تتجه نحو قيمة مناظرة لها،

أو متعارضة معها، ثم وجود حضارة ثالثة، تمزج القيمتين معا، يمثل نوعا من التوازن الجغرافي والحضاري والتاريخي. فالمنطقة الحضارية الوسطى، تصنع نوعا من الترابط التاريخي، في التاريخ البشري، كما أنها تحدث ترابطا بين الحضارات، وبين المفاهيم والقيم. ولذلك نتصور أن حضارة الوسط، تمثل الركيزة الأساسية للاستقرار الإنساني، بما تقدمه من نموذج يربط بين المعاني الحضارية، ويقيم بينها حالات من التفاعل.

ومن حضارة الوسط، نصل إلى الربط بين المعنى والمادة، ويصبح التناقض الحادث بين حضارة المادة وحضارة المعنى، تناقضا يتم فكه في حضارة الوسط، والتي تجعل من المادة معنى ومن المعنى مادة. فتصبح القيم التي تنتجها حضارة الوسط، قيم تشرح العلاقة بين قيم الحضارات الأخرى، وتقيم المقارنة بينها، وتتيح تواصل الخبرات والمعرفة على المستوى البشري. مما يحقق التوازن الحضاري، عبر البشرية، ويجعل الاختلاف الحضاري، ليس تناقضا بل تباينا. ويمكن أن نرى أهمية هذا التكوين الحضاري في المناطق الحضارية البينية، كما نجده في حالات التفاعل الحضاري، والصراع الحضاري أيضا، حيث يظهر المدى الذي تحقق من تبادل المعرفة الحضارية عبر الحضارات، والذي نظن أنه نتاج لهذا التواصل في القيم الحضارية الذي يتحقق في حضارة الوسط ومن خلالها.

ويمكن أن ننظر للثلاثية الحضارية من خلال ما ينتج عنها من خبرة حضارية. فحضارة المادة، أي الحضارة الغربية، هي الحضارة التي تقوم على التفوق المادي والعلمي، ومنها تخرج الإنجازات التطبيقية والصناعية، وتقوم المؤسسات والبناءات العملية، وتصبح الحضارة في التحليل الأخير هي ما تم إنتاجه من إنجاز على أرض الواقع. وهو بالضرورة إنجاز ملموس ومحسوس، ولكنه ليس إنجازا ماديا بالمعنى المحدود للكلمة، بل بالمعنى الشامل لها. فإقامة الأنظمة المؤسسية، والإجراءات، والنظم الإدارية، كلها تقع في إطار المادة والنظام المتجسد في ماديات، مما يجعل المنجز الحضاري في التحليل الأخير، منجزا عمليا وماديا.

وفي المقابل، سنجد أن حضارة الشرق تنتج معاني، ومنها تحقق تقدمها، ومنها معاني التفاني النهائي، الذي يحيل الإنسان إلى كيان يفنى في القيمة. وهنا نلاحظ أن الإنجاز الحضاري في اليابان مثلا، لم يكن المنتج الصناعي المتطور، والذي أخذ

عن الغرب وتم تطويره، بقدر ما كان التفاني في العمل لحد يذوب فيه الإنسان داخل المؤسسة الصناعية التي ينتمي لها. وهذه الروح المتفانية، تظهر أيضا في ما تنتجه بلاد جنوب شرق آسيا، حيث نجدها تقدم إنتاجا صناعيا تنهض به أكثر من كونها تستهلكه، وكأن المنتج في حد ذاته، ليس وسيلة لتحقيق الرضا والإشباع، بقدر ما هو وسيلة للنهوض والقوة. في حين أن الحضارة الغربية، والتي ابتكرت المنتج الصناعي الحديث، تنتجه لتستهلكه، ومن خلال استهلاكه تنتج الرضا والإشباع.

وفي الوسط بين الشرق والغرب، سنجد أن الحضارة الإسلامية تقوم على التوازن بين المعنى والمادة، فتركز على تحقيق الرضا من خلال استخدام المادة بمعنى محدد، فيتحقق الإشباع والرضا، من المادة التي تنتج القيمة المقصودة، فقدر من الاحتياجات المادية يحقق الرضا والقناعة، فلا يكون لاستهلاك المادة قيمة في حد ذاتها، ولكن يصبح تحقيق حد الكفاية هو القيمة المطلوب تحقيقها. ومن هنا يمكن أن نتصور الموقف في حضارة الوسط من تطوير الجانب المادي للحضارة، حيث يصبح الهدف المرجو من هذا التطوير هو تحقيق البيئة والمناخ الملائم للحياة التي تحقق القيم العليا. وكأن إنتاج المادة في الغرب هو لاستهلاكها، بوصف أن الاستهلاك يجلب المتعة، أما في الشرق فإن إنتاج المادة يحدث لتحقيق التفاني في العمل، مع كبح الرغبات الإنسانية، وتحجيم الرغبة في الاستهلاك. وفي حضارة الوسط، يكون إنتاج المادة بغرض تحقيق الحد الضروري، والذي ينتج الحياة المحققة للمعنى.

قصدنا من هذا المثال، أن نقول أن اختلاف القيم عبر الحضارات، يؤدي إلى اختلاف المنتج الحضاري، مما يساهم في تنوع الخبرة البشرية، التي تكتسب من تنوع الحضارات وتباينها، تنوعا في التراكم المعرفي، كما تكتسب من التواصل الحضاري في القيم، تباينا حضاريا به قدر من الترابط لا يلغي الخصوصية، مما يحدث القدر المطلوب من التواصل الحضاري. وهنا يتحقق التوازن الحضاري التاريخي، من خلال العديد من المعاني. فهو توازن بين اتجاهات الحضارات البشرية، وتوازن بين القيم الحضارية، التي يميل بعضها في اتجاه، وبعضها الآخر في اتجاه آخر، ثم تتوازن الاتجاهات في مركب جامع. كذلك يمكن أن نتصور أن هذه الحالة من التوازن تساهم في تنوع المعرفة، وعدم وجود تحيز بشري تاريخي، يمنع البشرية من اكتشاف الجوانب المتعددة في الحياة. وفي النهاية نتصور أن التوازن الحضاري، يحقق حالة

تسمح بالتفاعل بين الحضارات، كما تسمح بالصراع بينها، ولكنها لا تسمح بوصول التناقض بين التجارب البشرية لحد يؤدي إلى الفناء.

الإنسان مركز الثنائية:

حتى ننتقل من المستوى المجرد لفكرة المادة والمعنى، يمكن أن نركز على الإنسان، حيث نجد أن المفهوم الإنساني نفسه، يعكس الثلاثية الحضارية. فالنظر الشائع للإنسان، يركز على أهم جوانب التركيب الإنساني، وهي الروح والجسد، وتتعدد النظرات والمفاهيم للطبيعة البشرية، بين قائل بأن الروح تسود الجسد، وهي درجة أرقى منه، وأن الجسد يمثل جانبا أدنى في الطبيعة البشرية، وآخر يرى أن الإنسان هو نوع من المادة الراقية، وأن الروح ليست حقيقة إنسانية، بل أسطورة، وثالث يرى أن الإنسان هو جسد وروح، وكلاهما كل يكون الإنسان، وهما على نفس الدرجة من الرقي والأهمية. وهذه النظرات الثلاث، تعكس ما تصورناه عن الحضارات الثلاث الكبرى.

فالحضارة المادية، ترى الإنسان بوصفه مادة راقية، وتركز على جوانبه الحسية والملموسة. ولهذا يركز العلم الغربي، على الدراسات القائمة على التفسير الجسماني للإنسان، وتغلب المدارس التي تصف الإنسان بوصفه آلة. ومن جانب آخر، نجد أن مبدأ اللذة، يعكس معنى السعادة الإنسانية في صورة مادية مباشرة، وهكذا يمكن أن نفهم أيضا دلالة مجتمع الوفرة، وغيرها من المعاني. ولهذا يمكن أن نعتبر الحضارة الغربية بمثابة حضارة الجسد، أي حضارة الإنسان بوصفه جسدا. أما حضارة الوسط، وهي حضارة المعنى والمادة، فتنظر للإنسان بوصفه روحا بقدر ما هو جسد، وأن سعادة الإنسان لا تتحقق إلا بالإشباع الروحي والمادي. فنجد أن القيم السائدة تركز على القيمة الروحية التي تشمل ضمنا القيمة المادية. وهكذا تصبح السعادة في الرضا والقناعة، وهي حالة روحية من الرضا، تقوم على توافر حد الكفاية من الاحتياجات المادية. ولهذا يغلب النمط الحياتي المتوازن بين الروح والجسد. ويمكن أن نعتبر حضارة الوسط ، حضارة الإنسان، حيث إنها تتعامل مع الإنسان ككل، من روح وجسد. وفي المقابل سنجد الحضارة الشرقية، التي تعتبر الإنسان روحا، وأن الجسد يمثل درجة أدنى، ولهذا تحاول أن تخضع الجسد لسيطرة

الروح، وتروضه وتكبح رغباته، وتصبح السعادة متحققة من خلال تسامي الروح، وإخضاع الجسد. ولهذا نعتبر حضارة الشرق هي حضارة الروح.

وهكذا تختلف القيمة الإنسانية عبر الحضارات، حيث تصبح قيمة الإنسان في قدراته وإمكانياته، وما يقدر على صنعه، في حضارة الجسد. وتكون قيمته في أنه كيان متكامل من الروح والجسد، وهي قيمة تتحقق بالتدين، وتحقيق نموذج الحياة المتسق مع التدين. وفي حضارة الروح، تصبح القيمة الإنسانية متحققة بقدر سيطرة الروح على الجسد، حتى يبدو الجسد عبدا للروح. وهكذا يتحول التباين الحضاري إلى تباين في اكتشاف قيمة الإنسان، مما يؤدي إلى اكتشاف المعاني المتباينة والمتنوعة للإنسان، ومن خلال التفاعل الحضاري، تتجمع الخبرة الإنسانية لتكون محصلة متكاملة ومتوازنة من المعرفة الإنسانية. ومن هذا التنوع، أصبح متاح لكل حضارة أن تتعلم من الحضارات الأخرى، معاني عن الإنسان لم تكن مؤهلة لاكتشافها.

ونعتقد أن الحضارات، خاصة في حالة تراجعها، تعاني من نوع من الخلل في منظومة القيم الإنسانية، ولكنها تعيد اكتشاف الإنسان، من خلال التنوع الظاهر في تجارب الآخرين، ومنه تستطيع أن تعيد اكتشاف إنسان حضارتها، وتعيد له التوازن والفاعلية. والحقيقة أن استمرار الحياة البشرية، تكتسب قوة دفع مباشرة، من هذا التنوع الثري في الفهم الإنساني، والذي يحقق التوازن العام بين الإنسان وبيئته الطبيعية. وكما أن الطبيعة تقوم على فكرة التوازن الطبيعي، الذي يحافظ على بقاء عناصر الطبيعة، دون أن يفني عنصرا فيها الآخر، كذلك نتصور أن الإنسانية تقوم على التوازن الحضاري في المعنى الإنساني، والذي يحافظ على بقاء الجنس البشري، من خلال توازن جوانب حياته وتكوينه على مستوى التاريخ البشري. فالتوازن في المفاهيم الإنسانية، هو الذي يحول دون سيطرة مفهوم على آخر، ويحول دون وصول العالم إلى رؤية واحدة عن الإنسان، فلم يسيطر على التاريخ البشري أي تصور من التصورات الحضارية السائدة عن الإنسان، بل يسود دائما تنوع التصورات، وهو ما يحافظ على بقاء الحياة متوازنة، فلا يغلب عنصر، مما قد يؤدي إلى فناء الحياة، عندما تضعف المكونات الإنسانية الأخرى، بدرجة توقف إنجازها التاريخي.

نخلص من هذا، أن التكوين الإنساني نفسه، بما له من جوانب جسمانية وفكرية وروحية، وما له من قدرات على التخيل، وما فيه من وجدان، يمثل تركيبا متعدد الأبعاد، ومنه تظهر رؤى مختلفة للحياة، تتنوع بقدر التكوينات المختلفة التي يمكن الوصول لها من عناصر الكيان الإنساني نفسه. وبهذا ينتج من التفاعل البشري، والتفاعل مع الطبيعة، عبر خبرات الحياة، رؤى مختلفة تركز على جانب من جوانب الوجود الإنساني، أو تركب عناصر هذا الوجود في تشكيلات متنوعة.

البعد الاجتماعي:

من العناصر المهمة المميزة للحضارات، الجانب الاجتماعي، الذي يشكل نوع التجمع البشري في كل حضارة. وهذا الجانب يلقي بمزيد من الضوء على التنوع الحضاري، ويشرح التكوينات الحضارية الثلاث، في بعد جديد. ونوع التجمع البشري المشكل للحضارة، يمثل الأساس الذي تجمع الناس به، ليشكلوا كتلة بشرية، يصبح لها بعد ذلك تاريخ واحد، ومصير مشترك، ومن ثم حضارة واحدة. ونركز على أنماط ثلاثة للتجمع البشري، هي النمط الفردي، والنمط الجماعي، والنمط الجمعي. ويمكن وصف هذه الأنماط، من خلال تعريف الوحدة الصغرى التي يتكون منها البناء الاجتماعي للشعب أو الأمة. فكل بناء اجتماعي يتكون من مستويات متعددة، ومن أبنية متعددة أيضا. ولكن كل بناء يمكن أن يقسم إلى وحدات صغرى، يكون لها وجودها الاجتماعي الواقعي، وبهذا نعرفها بأنها الوحدة الأصغر في البناء. وعندما نصل إلى مستوى من وحدات التحليل، لا نجد لها وجودها الاجتماعي الفعلي، نعرف أنها ليست وحدة لها وجودها الواقعي، بل جزء من وحدة. نقصد بهذا أن الوحدة الصغرى للبناء الاجتماعي، هي الوحدة التي يكون لها فعل اجتماعي مستقل، ولها كيان مستقل، مما يحقق الوجود الاجتماعي بالمعنى الدقيق للكلمة. ولكن إذا استمر التحليل لهذه الوحدة الصغرى، فسيكون ذلك بمثابة تجزئة لعناصر الوحدة، وهي ليست وحدات في ذاتها، بل عناصر لا توجد بشكل منفصل.

بهذه الرؤية، نعرف البناء الاجتماعي الذي يقوم على الأساس الفردي، بأنه البناء الذي يتكون من وحدات صغرى تتمثل في الفرد، حيث يكون للفرد وجوده

الاجتماعي المستقل، والمكتفي بذاته. ولا يمكن أن نقسم الفرد لوحدات أصغر، حيث إن مكونات الفرد، من العقل والوجدان وغيرها، ليست وحدات اجتماعية، بل هي عناصر الوحدة الصغرى، والتي يمثلها الفرد. وفي البنية الفردية الاجتماعية، يكون كل فرد موجودا اجتماعيا في المجتمع، دون أن يحتاج إلى آخرين ليتحقق وجوده.

من جانب آخر، نعرف البناء الاجتماعي الجماعي، بأنه البناء الذي يتكون من جماعات، تمثل الوحدات الاجتماعية الصغرى. ولا نستطيع أن نقسم الجماعات إلى أفراد، حيث إن الفرد ليس له وجود اجتماعي في حد ذاته، بل أن وجوده الاجتماعي، في البناء الاجتماعي الجماعي، يتحقق من خلال الجماعة التي ينتمي لها. وبهذا يعرف الفرد اجتماعيا، ويكتسب هويته، من خلال الجماعة التي ينتمي لها، ومن خلالها يمارس وجوده وسلوكه الاجتماعي. وفي هذا النموذج، لايستطيع الفرد أن يمارس الحياة الاجتماعية بدون الجماعة، لذلك تصبح الجماعة، هي الوحدة الاجتماعية الصغرى. وعندما نحلل هذه الوحدة إلى عناصرها الأساسية، نصل إلى الفرد بوصفه عنصرا في الوحدة الصغرى، وليس وحدة في حد ذاته.

وبنفس المنطق السابق، نصل إلى النموذج الثالث للبناء الاجتماعي، وهو النموذج الجمعي. وفي البناء الاجتماعي الجمعي، تكون الوحدة الصغرى للبناء الاجتماعي، هي نفسها الوحدة الكبرى له، بمعنى أن تحليل البناء الاجتماعي لشعب ما، يصل بنا إلى وحدة أساسية وهي الشعب نفسه، ونجد أنها غير قابلة للتحليل إلى وحدات أصغر. وهنا سنجد أن عناصر هذه الوحدة الاجتماعية، من فئات وشرائح اجتماعية، ليس لها وجود في حد ذاتها، بل هي عناصر الوجود الجمعي الكلي. ولذلك، يمكن أن نعتبر البناء الجمعي، بأنه بناء وحيد التكوين، حيث تكون وحدته الكبرى، هي وحدته الصغرى.

وبالمقارنة بين البناء الفردي والجماعي والجمعي، سنجد أن البناء الفردي يتكون من مستويات محدودة، حيث البناء الكلي، ثم شرائحه، ثم الأفراد. أما البناء الجماعي فيتكون من مستويات متعددة ومتداخلة، حيث البناء الهرمي للجماعات والتعدد فيها، والتداخل فيما بينها. وفي البناء الجمعي، نجد البناء الكلي هو الذي

يمثل الوجود الاجتماعي بالمعنى المتكامل للكلمة. وهنا نلاحظ، أن البناء الجماعي، فيه قدر من التعدد، يشابه البناء الفردي، ولكن في حدود. وفي الوقت نفسه، نجد في البناء الجماعي، جماعية تتشابه مع البناء الجمعي. فإذا كان البناء الفردي يتكون من أفراد، فالبناء الجماعي يتكون من أفراد جماعية، أي جماعات، ثم يأتي البناء الجمعي، والذي يمثل جماعة واحدة، وفي المقابل نجد أن البناء الجماعي يمثل جماعة متعددة.

وإذا نظرنا إلى البناء الفردي في مقابل البناء الجمعي، سنجد أن المقابلة شاملة، حيث الجمعية في مقابل الفردية، و تعدد الوحدات في مقابل أحادية الوحدة. ونفهم من ذلك، أن التقابل الكامل، أو الواضح، يحدث بين قطبين، كلاهما يمثل الوجه الآخر للثاني. أما المكون الحضاري الثالث، فهو يمثل قطبا مركبا، يتشابه ويختلف مع القطبين الآخرين. وإذا طبقنا هذا المفهوم على البناء الاجتماعي، سنجد أن التشابه والاختلاف، يتمثل في العناصر المكونة للمفهوم، وهو هنا البناء الاجتماعي. يعني ذلك أن العناصر المكونة للبناء الجمعي، تختلف عن العناصر المكونة للبناء الفردي، ولكن العناصر المكونة للبناء الجماعي، تحتوي على عناصر موجودة في البناء الجمعي، وعناصر أخرى موجودة في البناء الفردي. وهذا مايخلق التشابه مع الاختلاف، ويجعل للتكوين الجماعي موقعا وسطا بين القطبين. ولكن تشابه العناصر، يخلق حالة من التواصل الضمني، وفي نفس الوقت يؤكد الاختلاف النوعي، حيث يمكن أن نلاحظ ذلك في الفرق بين البناء الجماعي والفردي، والفرق بينه وبين البناء الجمعي. فالنتيجة النهائية تختلف، والتواصل الحضاري ينتج من تكرار العناصر.

ومن مثال البناء الاجتماعي، يمكن أن نتصور حالة التواصل الحضاري، حيث نجد نموذجا حضاريا ممتدا في محيطه المكاني، ثم يأتي بعده نموذج حضاري آخر، وتختفي عناصر من النموذج الحضاري الأول، وتظهر عناصر أخرى، ومن هذه التركيبة الجديدة نصل إلى منتج حضاري متميز. ثم مع الامتداد الجغرافي إلى منطقة حضارية أخرى، نجد أن العناصر الباقية من النموذج الأول تختفي، والعناصر الجديدة في النموذج الثاني تستمر ومعها عناصر جديدة. ونصل بذلك إلى نموذج حضاري جديد. فمثلا من النموذج الفردي تتواصل تعددية الوحدات، في

النموذج الجماعي، وتختفي الفردية، وتظهر الجماعية، ثم تتواصل الجماعية وتختفي تعددية الوحدات، وتظهر الروح الجمعية. وهكذا ننتقل من نموذج حضاري لآخر، يربط بينهما العناصر والمفاهيم الجزئية، والتي تساعد في قيام حالة التواصل الحضاري.

ونعود للحضارات الكبرى الثلاث، حيث تمثل الحضارة الغربية البناء الاجتماعي الفردي، وتمثل الحضارة الإسلامية البناء الاجتماعي الجماعي، أما الحضارة الشرقية الأسيوية فتمثل البناء الجمعي. ونضيف هذا البعد على البعد السابق له، فنصل إلى حضارة مادية فردية، وحضارة جماعية للمعنى والمادة، وحضارة جمعية معنوية. ونرى في ذلك تقابلا، حيث تتمثل الحضارة الفردية المادية، في الأجزاء والأشياء، والوحدات الصغرى، والكيانات التي يكون لها وجود في حد ذاتها، وتستغني عن أي إطار أشمل ليمنحها الوجود. حيث الفرد له وجود اجتماعي في ذاته، وباستغناء عن الآخرين، والمادة لها قيمة في ذاتها، وباستغناء عن المعنى. أما الحضارة الجماعية للمعنى والمادة فهي حضارة يوجد الفرد فيها في الجماعة، ومنها يأخذ دلالة اجتماعية، ويتحقق اجتماعيا. وفيها أيضا تأخذ المادة قيمة من المعنى، فتتحقق المادة كدلالة من خلال المعنى. وفي الحضارة الجمعية المعنوية، يتحقق الوجود الجماعي للجماعة الكلية، وتفارق الجماعة الفرد. وفيها أيضا تتحقق القيمة في المعنى، ويفارق المعنى المادة. وبهذا تتضاءل المادة والفرد، حتى تذوب وكأنها مكونات دنيا في السلم الحضاري. أما في حضارة الوسط، فإن المادة والفرد، كلاهما يتحقق فقط في إطار أشمل من المعنى والجماعة. وفي الحضارة الغربية، يتحقق للمادة والفرد الوجود المكتفي بذاته ولذاته.

المتصل الحضاري:

عند هذه النقطة، نلمح قدرا من التواتر في الفروق بين الحضارات عبر الخريطة الحضارية، مما يوحي بقدر من الاتساق في الفروق الحضارية، عبر المتصل الحضاري المكاني. حيث يمكن أن نقول أن الخط الحضاري المكاني، يبدأ من الفرد غربا، للجمع شرقا، ومن المادة غربا، للمعنى شرقا، ومن الوحدات الجزئية غربا، للكليات شرقا. ونظن أن هذا تعبير عن خصائص الطبيعة من جانب، وما لها من

مناخ مميز من الجانب الآخر. ولكن يضاف لذلك الإنسان الذي تفاعل مع الطبيعة تفاعلا ثريا، أنتج حضارات متنوعة. والمهم أن خريطة الحضارة مثل الأرض، تمثل دائرة، يمكن أن ننظر لها من الجانب الآخر، فنجد الفرد في مقابل الجمع، ثم الجماعة. وفي كل الحالات، نصل في النهاية إلى أن النماذج الحضارية على سطح الأرض، لا توجد بشكل عشوائي، بل لها توزيع خاص، يستدل منه على نمط التوزيع الحضاري في الأرض.

ونفهم من ذلك أن الحضارات لم تولد عشوائيا، ولا تبدلت عبر الزمن عشوائيا. ونستدل من ذلك على أن التاريخ الحضاري، يتجه عبر الزمن في نموذج متسق مع نفسه، وتحكمه قواعد واتجاهات. وهنا نناظر بين التاريخ الحضاري، والتاريخ الطبيعي، حيث نعرف من التاريخ الطبيعي، أن الطبيعة تتطور في اتجاهات محددة، وتطورت عبر الزمن وفق نمط محدد. وبهذا نتصور أن التاريخ الحضاري له قانونه أيضا. والبعض يتصور أن هذا يعني وجود حتمية يتجه لها الإنسان من غير اختيار، ولكننا نتصور أن القانون الحضاري التاريخي، هو نتاج اتساق سلوك الإنسان نفسه في تفاعله مع محيطه وبيئته وجماعته. نقصد من ذلك أن المنتج الحضاري النهائي للبشرية، نتاج عناصر متعددة من أهمها الإنسان نفسه، فهو المنتج للحضارة، ولكن الفعل الإنساني الاختياري، ليس فعلا مطلقا، ولا فعلا عشوائيا. فهو أولا ليس فعلا مطلقا متحررا من أي قيود، لأنه فعل في سياق اجتماعي وطبيعي. وعندما نتكلم عن الإنسان، ومجمل الناس، نقول أيضا أن فعل كل الناس ليس مطلقا لأنه فعل في سياق طبيعي، له شروطه الضرورية، حتى تصبح الحياة ممكنة. ثم إن الفعل الإنساني، ونعني به فعل كل الناس، وفعل الإنسان، ليس فعلا عشوائيا بلا نظام، بل هو فعل يحكمه نظام داخلي، يوجد داخل الناس أنفسهم، لا يسيطر عليهم لأنه فيهم ومنهم. ومن النظام الداخلي، الذي ينظم السلوك البشري، يتجه التاريخ إلى وجهات معينة، ويحرز نتائج بعينها. وبهذا نفهم أن النموذج التاريخي الحضاري، مثل النموذج التاريخي عامة، يكتسب دلالات تشرح تطوره، ولا تنتج من حتمية تفرض على الناس، بل من عوامل تؤثر عليهم، والأهم أنها تنتج من الناس أنفسهم. وبهذا تكشف حقائق التاريخ الحضاري، عن سنن الطبيعة، كما تكشف عن سنن الناس. وتصبح التوجهات الأساسية، نتاج الاختيارات المنظمة للناس.

وهذه الاختيارات في تصورنا هي التي تمثل العنصر الأساسي، الذي جعل الناس تتجمع معا، وتقييم دول وحضارات، وتبقى عبر الزمن، وتشيد الحضارات، وتنقلها عبر الأجيال، وتطورها عبر الزمن.

وعبر هذا النموذج الحضاري التاريخي، يتحقق الانتقال من نموذج حضاري لآخر، وتتشكل المناطق البينية، كما تتشكل العلاقات بين الحضارات. فمن خلال التغير الحادث في عناصر منظومة القيم الحضارية، من حضارة لأخرى، تتحدد نوع علاقات التأثير والتأثر بين الحضارات، سواء كانت تأثيرات سلبية أم تأثيرات إيجابية. حيث تكون العناصر المشتركة، بين حضارة وأخرى، ممثلة لمساحة من التفاعل الممكن. وبهذا يمكن أن تتحقق التأثيرات الحضارية، في أشكال مختلفة. فالتأثير بين الحضارات التي تفتقد العناصر المشتركة، يختلف عن التأثير بين الحضارات التي تملك عناصر مشتركة. كما أن علاقة التأثير والتأثر، تتوقف على التفاعل الممكن جغرافيا، ومدى ما يؤدي له التواصل المكاني من تفاعلات ضرورية.

ونتصور أن المتصل الحضاري والمكاني، يؤدي إلى نوع من التفاعل يسمح بالاختراق والتسرب لعناصر من حضارة إلى الحضارة الأخرى، خاصة عند نقاط التماس، والتي تمثل المساحات البينية الحضارية. أما التفاعل بين الحضارات المنفصلة على المتصل المكاني والحضاري، فإن التأثير بينها يصبح تأثيرا من الخارج، أو تأثيرا عن بعد، دون أن يتحقق في هذا التأثير عملية التسرب من الداخل. فالحضارات التي تنفصل عن بعضها البعض، تتفاعل من الخارج، أما الحضارات التي تتصل ببعضها على المتصل الحضاري والمكاني، فتتعرض لنوع من التسرب والتأثر من الداخل، حيث يأتي التأثير من المساحات البينية المكانية للحضارات، كما يأتي التأثير من المساحات البينية لعناصر الحضارة.

وهذا التصور يساعد في فهم نوع العلاقات التاريخية بين الحضارات، والتي شهدت التفاعل الإيجابي، كما شهدت الصراعات. كما يمكنا تصور تأثير هيمنة الحضارة المتقدمة أو الناهضة على الحضارات الأخرى، من خلال فهم المتصل الحضاري والمكاني أيضا. فمن العناصر المتكررة في أكثر من حضارة، يمكن أن تفرض الحضارة الصاعدة هيمنتها، بالارتكاز على النقاط التي تتناسب معها للنفاذ

منها. فالحضارة الغربية مثلا، تجد في هيمنتها المعاصرة، ركيزة لها في تعدد وحدات البناء الاجتماعي للأمة الإسلامية، ومن خلال التسرب لهذا التعدد، تؤدي الهيمنة الحضارية الغربية للضغط على تعددية وحدات البناء، لتحويلها لنوع من التعدد الفردي. مما يعني أن عملية الهيمنة الحضارية، وبالتالي الصدام والصراع الحضاري، يزيد احتمالها بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، عن المدى المحتمل لها، بين الحضارة الغربية والحضارة الأسيوية.

وبهذا يمكن أن نتصور العلاقات بين الحضارات، على أبعاد ثلاثة، تؤثر في مدى التفاعل الممكن، وبالتالي مدى الصراع المحتمل، وهذه الأبعاد تبدأ بالعناصر المشتركة في مكونات الحضارات، ثم المتصل المكاني، ومدى الاتصال المكاني المباشر، أي الحدود الحضارية المشتركة، ثم أخيرا المساحات البينية الحضارية، والتي تمثل مساحات للتوتر والصراع، لما فيها من مساحة للتداخل بين النماذج الحضارية. ويمكن إضافة بعد جديد، نستنتجه من العناصر المتكررة في بناء الحضارات. حيث يؤدي تكرار بعض العناصر بين حضارة وأخرى، إلى وجود نوع من التشابه الخادع بينهما، فالحقيقة الأخيرة للنموذج الحضاري، تجعل لكل منهم نموذجه الخاص. وهذا التشابه الخادع، يتواكب مع وجود اختلافات في المكونات الحضارية والعناصر الأخرى. وبهذا يمكن أن يتشكل بين حضارتين، ممرات ظاهرية بينهما، وتعارض ضمني أصلي. ونتصور أن هذه الحالة هي التي تخلق نوعا من التهديد بين الحضارات، بأن تمثل حضارة ما في صعودها الحضاري، تهديدا للحضارة الأخرى.

نخلص من هذا، أن المتصل الحضاري والمكاني، يشرح مساحات من العلاقات بين الحضارات، كما يشرح نمط التفاعل بين الإنسان والمكان على سطح الأرض، لينتج من ذلك نموذج جغرافي للحضارات، يمكن أن يكون خريطة متكاملة، تحدد خصائص المناطق الحضارية. وعلى هذه الخريطة، نستطيع تحديد الحضارات الكبرى الثلاث، ونضيف لها نماذج حضارية جديدة. ونعتقد أن من أهم ما نصل له من الخريطة الحضارية، هو معرفة حضارة الوسط، التي نظن أن موقعها فرض عليها موضعا في قلب العالم، يتأثر بالحضارات الأخرى، ويتفاعل معها، ويؤثر فيها. وهذا الموضع الوسط، جعل حضارة الوسط، تمثل حلقة التوازن الحضاري.

مما يجعلنا نتصور أن فهم حضارة الوسط يتحقق من خلال الوعي الكامل بالخريطة الحضارية، ففهمها يأتي من موقعها وموضعها، قدر ما يأتي من جوهرها الحضاري.

المقدس في الحضارة:

في داخل كل بناء حضاري، هناك مساحة معتبرة للمقدس الحضاري. فكل منظومة للقيم، أو الأفكار تقوم على فروض أساسية، تمثل الفرض أو التصور الأعلى، أي المقدس. والأمر نفسه ينطبق على النظريات العلمية، والسياسية، والاقتصادية، وكل الاتجاهات والتيارات الفكرية. فالتعريف الأول للمقدس، أنه المسلمة الأولى العليا، التي تمثل دائرة الاعتقاد الأساسية في أية منظومة فكرية أو ثقافية حضارية. وهذه المسلمات الأساسية، هي البناء المفترض، والذي يكتسب دوره من حيث هو محل للاختيار المفارق للواقع، والمتجاوز للوقائع المادية والأدلة والبراهين. فأي بناء نظري أو فكري أو فلسفي، يبدأ بمسلمات أساسية، ليست نتاجا للتجربة أو القياس، بقدر ما هو نتاج للاختيارات العقلية والوجدانية الأساسية. وحتى النظريات العلمية، تبدأ بمسلمات أساسية، لا تخضع مباشرة للتجربة العلمية، بل يستنتج منها فروض، تجرى عليها التجارب، دون أن يتاح التحقق من المسلمات الأساسية تجريبيا بصورة مباشرة. وفي العلم، تكتسب المسلمات الأساسية مصداقيتها العلمية، من خلال مدى التحقق التجريبي للفروض المستمدة منها. وكلما تحققت الفروض المستمدة من المسلمات النظرية الأساسية، كلما تمكنت النظرية من الاستمرار، وتحقيق فائدتها العلمية، كمنظم للمعرفة العلمية في مجال ما. وعندما تفشل الفروض المستمدة من المسلمات النظرية الأساسية، أو تظهر نتائج تؤكد عدم صدق الفروض، يؤدي ذلك بالتالي إلى رفض المسلمات النظرية الأساسية، والتحول عنها إلى نظرية جديدة ومسلمات جديدة.

أما في المجال الفكري والثقافي والحضاري، فالأمر يختلف عن المجال العلمي، حيث تكون المسلمات الأساسية في المنحى الفكري، ممثلة لمنظور خاص في رؤية العالم والحياة. وهذه الرؤى الفكرية الأساس، لا تخضع للتجربة العلمية، لأنها اختيارات حياتية وعقلية ووجدانية، وبالتالي تمثل ميولا إنسانية، قبل أن تكون

فروضا خاضعة للتجربة العلمية. ومعنى هذا أن الرؤى الفكرية بمختلف مستوياتها، لا تخضع للتحقق العلمي، ولا يمكن أن نميز بينها بتحديد الرؤى الصحيحة والخاطئة. فالاتجاهات الفكرية الأساسية في الحياة، والتي تمثل جوهر الثقافة والحضارة، وتشمل منظومة القيم الأساسية، تعد اختيارات حياتية، ليس فيها صواب وخطأ، بقدر ما هي بدائل حياتية وإنسانية. وهي بهذا بدائل ثقافية وحضارية جائزة، أي أنها رؤى صحيحة وصادقة ونافعة لمن يؤمن بها.

والرؤية الحضارية والثقافية، تقوم على جوهر أساسي من القيم، والتي تمثل المسلمات الأساسية، ثم تقوم على منظومة من الأفكار، وهي أيضا تمثل مسلمات أساسية عامة. ومن هذا البناء الفكري الثقافي، تتفرع الأفكار إلى المكونات الصغرى، والتي تصل إلى المستويات المرتبطة بتفاصيل الحياة اليومية في النهاية. وإذا عدنا إلى المستوى الأعلى المجرد، لنقارنه بالمستويات الأدنى، سنجد أن المستوى المجرد لا يخضع مباشرة للتجربة الحياتية، ولكن المستويات الأدنى منه تخضع للتجربة الحياتية. وبهذا يمكن أن نعرّف البناء الحضاري الثقافي، بأنه مجموعة من القيم والأفكار الأساسية، والتي ينتج منها مواقف واتجاهات حياتية تختبر وتجرب وتعاش في الحياة اليومية.

وبهذا نتصور أن الإنسان والجماعة أو المجموعة البشرية، تكون أفكارها وقيمها الأساسية من الحياة، من خلال تجريد المعاني المستمدة من التجربة اليومية، حتى تصبح مكونات عليا مجردة، أي فكرة مجردة. وبهذا التجريد، يتكون الإطار المنظم للمعرفة، ومنه يتكون الإطار المنظم للثقافة والحضارة. وتمثل هذه العملية المراحل الأولى لتكون الرؤية الثقافية والحضارية، وبعدها يتحول البناء المجرد المنظم للمعارف والتجارب الحياتية التالية له. ومن خلال التفاعل المستمر بين التجربة الحياتية والمنظومة الفكرية المجردة، يحدث التطور عبر الزمن. والتغير الحادث في المنظومات الفكرية الأساسية، هو الذي يشكل المراحل الحضارية، والأطوار الحضارية، كما يشكل المستويات الأصغر من التغير السياسي والاجتماعي. ومع كل مستوى من التغير، يحدث قدرا من التغير في الفكر السائد، ويتناسب حجم ونوع التغير الحادث مع مستوى التغير في الفكر، من المستويات الأعلى إلى الأدنى.

وعندما نصل إلى منظومة القيم الأساسية في الحضارة، والتي تربط الحضارة عبر مراحلها وأطوارها، سنجد أننا بصدد البناء الذي لا يحدث فيه إلا أقل قدر من التغير، حيث يستمر هذا البناء عبر المراحل الحضارية، ولا يحدث فيه إلا تغير محدود عبر الأطوار الحضارية، والتي تمثل مساحات زمنية كبيرة في حياة كل أمة أو شعب. وبهذا تصبح منظومة القيم، بمثابة المسلمات الأساسية في الحضارة، والتي يقوم عليها البناء الحضاري، وهي وإن كانت تتفاعل مع تجربة الحياة، والتاريخ، إلا أنها تمثل إطارا متجاوزا للزمن، وعابرا له. والحقيقة أننا يمكن أن نتصور منظومة القيم في جوهرها، عندما نشاهد التاريخ الحضاري لحضارة ما، فسنجد أن حضارة من الحضارات تميزت عبر كل تاريخها، بأنها حضارة الدين، مثل حضارة الوسط، أي الحضارة العربية الإسلامية. وهكذا كان الدين قيمة أساسية في منظومة القيم المميزة لحضارة الوسط، في كل مراحلها وأطوارها، وفي كل مساحاتها المكانية في محيطها الجغرافي. وهكذا سادت هذه القيمة في كل المكان، عبر كل الزمان.

فالمسلمة الأساسية، والفرض الأعلى المهيمن، هو القيمة التي تسود في المكان وعبر الزمان. ومن هذا التصور، يمكن أن نحدد المكونات الحضارية والثقافية، من حيث درجة أهميتها ومركزيتها في الحضارة، ومن حيث موقعها وموضعها في البناء الحضاري. فلكل مكون درجة من السيادة والانتشار والاستمرار، على مقياس المكان والزمان. فبعض المكونات الحضارية أو الثقافية، تنتشر في جزء من المحيط المكاني للحضارة، وبعضها ينتشر في كل المحيط المكاني. وكذلك سنجد أن بعض المكونات الحضارية والثقافية تنتشر عبر كل الزمن التاريخي للحضارة، وبعضها ينتشر ويسود عبر جزء من الزمن التاريخي للحضارة.

والقيمة الأساسية في الحضارة هي التي تسود في كل المكان والزمان، والقيمة الفرعية أو الطرفية، هي التي تسود في بعض المكان والزمان. والقيمة المرحلية، تسود في المكان في زمن محدد، والقيمة الثقافية الفرعية، تسود في الزمان في جزء من المكان. فالقيمة التي تميز فترة زمنية معينة، هي تلك القيمة التي ترتبط بالمرحلة الحضارية، ولا تميز الحضارة في كل تاريخها، وبالتالي لا تميز المراحل الحضارية السابقة أو التالية لها. والقيمة الثقافية التي تميز جزءا من الأمة أو الشعب المنتمي للحضارة، هي قيمة فرعية تميز جماعة أو مجموعة تنتمي للحضارة دون أن تكون

مميزة لكل من ينتمي للحضارة. وكأننا بصدد الأفكار الحضارية بالمعنى الشامل للكلمة، وفيها نجد الفكرة المجردة التي تسود على المكان والزمان، فتمثل الحضارة وتحدد جوهرها، وفيها أيضا الفكرة المجردة التي تميز زمنا من الأزمان، وتلك التي تميز مكانا من المكان الحضاري الكامل.

والفكرة المجردة العابرة للزمان والشاملة للمكان، هي القيمة الجوهرية في منظومة القيم المميزة للحضارة، وبالتالي هي أساس مهم يسمي ويعرف الحضارة، أما الفكرة التي تميز المكان أو جماعة من الجماعات، فهي مكون ثقافي يميز الثقافات الفرعية السائدة في الحضارة، والتي تصنف التكوينات البشرية الأساسية في الحضارة. والفكرة التي تميز فترة زمنية محددة، فهي جزء من البناء الثقافي المعرفي الذي يتطور عبر المراحل الحضارية. وبهذا المعنى، نعرف الأطوار الحضارية، بأنها حالات البناء الحضاري، التي تسود في محيطه المكاني عبر فترات زمنية. فكل طور حضاري، يختلف عن الطور الآخر، والتالي له، من خلال حدوث تغير في جزء من الفكرة المجردة السائدة في الحضارة. وحيث إن الفكرة المجردة هي منظومة القيم الأساسية، فإن حدوث تغير في هذه المنظومة، يتبعه الانتقال من طور حضاري لآخر. وهو تغير جزئي، يبقي على بناء الحضارة، بل يبقي على منظومة القيم، ويمثل تغيرا داخل هذه المنظومة، وليس تغيرا في المنظومة.

وعبر هذه المستويات من البناء، ودرجات التغير، نعرف المنظومة الأساسية للحضارة، بوصفها القيم الأساسية، وبوصفها المسلمات العليا. ونعني بذلك، أن هذه المسلمات العليا، تمثل الخيار الحياتي الأساسي في الحضارة، ولأنها قيم عليا مجردة، فهي اختيارات صالحة لحياة البشر المنتمين لحضارة ما. ورغم تغير الحياة، إلا إن المسلمات الأساسية تظل صالحة للحياة وممثلة للاختيارات التاريخية للبشرية. ومن خلال التجارب الحياتية المتتالية، يحدث تغير محدود في المسلمات الأساسية، عبر الأطوار الحضارية. وبهذا تمثل المسلمات والفروض الأساسية للحضارة، والمتمثلة في منظومة القيم، مجموعة من الأفكار الأساسية عن الحياة، والتي تعبر عن اختيارات الناس عبر التاريخ، ومنها تتشكل رؤيتهم للعالم والحياة والموت. وتلك النظرة التي تسود في الحضارة، تمثل إطارا لا يخضع للتجربة، ولا تغيره التجربة، لأنه اختيار إنساني، ويمثل بديلا حضاريا.

إذن، هناك أفكار وفروض أساسية، وهي في الحقيقة إطار للوعي، وإطار يتجاوز الوعي. بمعنى أن الأفكار الأساسية المنظمة للرؤية الثقافية والحضارية، تكون أحيانا أفكارا ظاهرة في الوعي، أو أفكارا غير ظاهرة في الوعي. وهي في كل الحالات الأفكار التي لا يسأل الناس عن صحتها أو صدقها، فهي في نظرهم صحيحة وصادقة بالضرورة، ولا يوجد سبب لمحاولة إثبات صحتها. فهي فكرة يؤمن بها الناس، لا لوجود دليل مادي عليها، بل لوجود قناعة داخلية بها، وإيمان وجداني وعقلي بها. وبهذا لا تعد تلك الأفكار محلا للدراسة والبحث، أو محلا للتجربة العلمية، ولا محلا للاختبار الحياتي، بل تمثل هذه الأفكار الإطار الذي تستنتج منه المواقف والقضايا الحياتية، وتختبر الأفكار الأصغر على محك الفكرة المجردة.

والفكرة التي نؤمن بها ولا نسأل عن صحتها أو صوابها، هي المقدس. فالمقدس هو القيمة التي تحتل مكانة في حياة الناس، مكانة تسمو على غيرها، وتسود غيرها. فهي قيمة مطلقة، وسائدة تسيطر على غيرها. وهي أيضا قيمة يؤمن بها الإنسان، ولا يسأل عن صحتها، ولا يخضعها للتجربة. وبهذا يمكن أن نضع للمقدس تعريفا جامعا مانعا، فهو يعتمد على الإيمان لا على الإثبات، وهو يسود غيره، ويسود المكان، كما يسود الزمان. فهو إذن الأساس الذي يقوم عليه النظر الحضاري، ويمثل حجر الزاوية في الفهم الإنساني، ويؤسس لرؤية الإنسان للحياة والموت، والعالم والطبيعة. وبهذه القيمة المركزية التي يختارها الناس طواعية، يتمكنون من تحديد رؤيتهم في الحياة. ويبرز هنا أهمية الاختيار التاريخي التلقائي الحر للمقدس، فالمقدس ليس فكرة تفرض، أو يجبر الناس عليها، ولا يجوز أن نتصور إمكانية ذلك. فالإيمان المتجاوز للزمان والمكان، والذي يستمر رغم كل التغيرات التي تحدث في الحياة، وهو الإيمان الذي يمثل جوهر النضال الحضاري، لا يمكن أن يكون مجرد فكرة تفرض على الناس.

لهذا نتصور أن المقدس يمثل قناعة تاريخية، تكتسب قوتها من الإيمان السائد في الحضارة، والذي يستمد قوته من سيادة الإيمان في المكان والزمان والإنسان. وتلك المساحة التاريخية الهائلة التي تسود فيها القيم العليا، تشكل من المقدس قوة هائلة مركزية، تؤثر على الحضارة، بل تعرفها وتحددها، وتربط أجزاءها، بل وتربط

تاريخها ومكانها وزمانها. وبدون المقدس لا نتصور إمكانية قيام حضارات لها وجود في المكان أو عبر الزمان. فالمقدس هو الذي يمنح الحضارة الوجود التاريخي، وهو الذي يحقق لها البناء المتماسك، ويكسب هذا البناء القدرة على الانتشار في المكان، ثم يكسبه القدرة على الاستمرار عبر الزمان.

لذلك يمكن أن نعرف الحضارة من خلال تعريف المقدس، والذي تدور حوله الحضارة، وتتشكل منظومة القيم حوله. وفي كل الحضارات يمكننا أن نكتشف المقدس، فهو القيمة التي سادت في المكان وعبر كل الزمان، وبقدر استمرارية القيمة وسيادتها، نكتشف القيم المقدسة في الحضارة. ويمكن أن نتصور أن أية محاولة لاكتشاف المقدس، تصل بنا إلى اكتشاف عدد من القيم، تمثل المقدس، ومنها القيمة الأساسية ثم القيم التالية لها في المرتبة. كذلك نتصور أن أي اكتشاف للمقدس، سيصل بنا إلى القيم التي ميزت مرحلة حضارية، أو ميزت جزءا من المكان الحضاري، وهنا نكون بصدد أفكار وقيم، ولكنها ليست المقدس الحضاري السائد في كل التاريخ الحضاري. والقيم التي تسود في طور حضاري كامل، نظنها قيم مقدسة في هذا الطور الحضاري، لأنها سادت المحيط الحضاري للحضارة، لدورة حضارية كاملة بكل مراحلها. فالمقدس هو القيمة التي تسود كل التاريخ الحضاري، أو تلك التي تسود طورا كاملا من التاريخ الحضاري. والقيمة التي تسود كل التاريخ، هي المقدس الحضاري المطلق للحضارة، أما القيمة التي تسود طورا حضاريا محددا، فهي مقدس يعرف هذا الطور ويميزه عن غيره، ولكنه لا يميز الحضارة في مقارنتها بالحضارات الأخرى. فالمقدس الأساسي، يعرف الحضارة في مواجهة الحضارات الأخرى، والمقدس السائد في حقبة من التاريخ، يعرف أطوار الحضارة الواحدة في مواجهة بعضها البعض.

ونؤكد هنا، أننا نتصور أن كل الحضارات تقوم على المقدس، ولكن بعض هذه الحضارات دينية، وبعضها غير ديني. ومعنى ذلك أن المقدس الحضاري، يكون مقدسا دينيا في حضارات ومقدسا بشريا في حضارات أخرى. والتصور الأساسي في هذه النظرة، أن وجود المقدس ضرورة لقيام التصور. وبدون الفكرة المجردة والمقدسة، لا يمكن أن يقيم الإنسان تصورا للحياة والموت والعالم. فالفكرة المقدسة هي التي تمكن من إنشاء بناء معرفي وثقافي، فالرؤية تقوم على فروضها الأساسية،

ورؤية شعب أو أمة، والتي تشكل حضارتهم، لا يمكن أن تقوم بدون فروض أساسية يقوم عليها بناء الحضارة، فيكتسب منها التماسك والاستمرار. وبهذا تكون الفكرة المقدسة ضرورة لتكوين الرؤية المتكاملة، ومنها تتميز الرؤية عن غيرها.

والحضارات التي لا يحتل فيها الدين مكانة مركزية، ولا يمثل المقدس التاريخي السائد، تقوم على مقدسات أخرى، هي رؤى بشرية يختارها الناس، لتمثل المقدس الذي تقوم عليه الحضارة. وفي الحضارات الوثنية مثال لذلك، فهي حضارات لا تقوم على الدين السماوي، ولكنها تقوم على دين بشري، حيث إن الديانات الوثنية في التحليل الأخير، ديانات من صنع البشر. وبالمثل نتصور أن كل الحضارات التي لا تقوم على المقدس الديني، كمقدس تاريخي لها، تقوم على دين بشري أو وثني، فهي تضع لنفسها المقدس الذي تؤمن به. ومن خلال التجربة البشرية الممتدة عبر التاريخ، يكون الناس تصوراتهم العامة، فإن لم يكن الدين جزءا أساسيا فيها، فإن هذه التصورات تصل أيضا للحد المجرد الذي يجعل منها قيمة عليا، تتجاوز حدود الشك، وترتفع لحد الإيمان بها.

ومن الصحيح أن نقول أن الحضارات غير الدينية، تقوم على دين بشري، إن جاز التعبير. وأن الإنسان الذي لا يؤمن بالدين السماوي، أو الذي يضع للدين مكانة طرفية أو هامشية، يصنع لنفسه دينا. وهنا نؤكد على المعنى الأساسي الذي نحاول الوصول له، وهو أن الإنسان في أي تجمع بشري، لا يستطيع أن يعيش بدون دين ما، أي مقدس ما. ونقصد من ذلك أن التجمع البشري، يحدث حول مساحة الاتفاق التي لا يجوز الخروج عليها. وبدون هذه المساحة من الاتفاق، لايمكن أن يتجمع البشر في جماعات أو شعوب أو أمم. ولهذا يصبح المقدس ضرورة الاجتماع، وبدونه يعود الإنسان للحياة الأولية، أي حياة ما قبل الإنسانية. ونلاحظ أن التجمع للفصائل الحيوانية، يحدث على أسس بيولوجية بحتة. فأساس التجمع الأول، يكمن في الحاجات الجسدية الأولية، والتي لا تكفي لصنع حياة بشرية بالمعنى المتكامل. وحتى يصل الإنسان لصنع التاريخ، كان عليه أن يتجمع في تكوينات عاقلة وفاعلة، ولها فعلها التاريخي. ولهذا تجمع الناس حول ما تم الاتفاق عليه، ليكون القواعد المرعية من الجميع. وهنا يظهر المقدس، فهو ضرورة

التجمع البشري، كما أنه أساس الحضارة وتاريخها، بل هو أساس انتظام التاريخ في مسارات بعينها.

فبدون المتفق عليه من القيمة والنظر والرؤية، لا نتصور أن يقوم للبشر تاريخ له اتجاهاته المحددة. فالمسار التاريخي يقوم على الغائية، أي التوجه نحو غاية محددة. وهذا التوجه ينبع من وجود غايات أساسية لدى التجمعات البشرية، وبالتالي تقوم هذه الغايات بتحديد وتوجيه المسار التاريخي. والغاية هي الهدف الأسمى للقيمة، وهي الهدف الأسمى للمقدس. فمن المقدس تتكون القيم العليا، ومنها تتحدد الغايات الأساسية لكل تجمع بشري، والتي يتجه نحوها التجمع البشري ويناضل من أجل تحقيقها.

وإذا نظرنا لدورة الحضارة، والمراحل الحضارية، سنجد أنها قصة للصعود والتراجع الحضاري، وهي بهذا قصة كفاح شعب أو أمة عبر التاريخ. وصلب هذا الكفاح، والذي يؤدي للنصرة أو الإخفاق، أنه يقوم على غايات محددة في الحياة. فكل تجمع بشري، يتحرك نحو تحقيق نمط من الحياة التي يتمناها، والذي يمثل له الحياة المرضية. وهذا الدفع نحو النموذج الحياتي المرغوب، ينتظم من خلال الغايات والقواعد والمعايير الأساسية الحاكمة للحياة. وكل هذه العناصر معا، تشكل صورة الحياة التي يحلم بها كل تجمع بشري، وهذا الحلم الحضاري، لايتحقق إلا من خلال الرؤية المشتركة المتفق عليها. لهذا فالمقدس هو المحدد الأول لرؤية الناس للحياة، بوصف أن هذه الرؤية تشرح التوجه الأساسي للإدراك والنظر البشري، وتحدد الاختيارات الأساسية المشكلة للحضارة والثقافة والبنية المعرفية.

بهذا تتشكل المراحل والأطوار الحضارية، بل يتشكل التاريخ الحضاري حول المقدس، لدرجة أنه يبدو تاريخا للمقدس. فهو تاريخ الكفاح الذي يحقق المقدس في الحياة، فنصل للتحقق الحضاري المتزامن مع الصعود الحضاري. وهو تاريخ لانهيار الحضارة، وخروج المقدس عن السيادة في الحياة ونظامها، وتراجع مركزيته الواقعية والنظامية. ومع التراجع الحضاري، يكتشف الناس تراجعهم، ليس فقط بالمقارنة بالآخرين، بل بمقارنة الحياة التي يعيشونها بالحياة التي يتصورونها، أي بالحياة التي تحقق المقدس الذي يؤمنون به في حياتهم. ومن أجل تحقيق المقدس، يناضل الناس من أجل الصعود الحضاري مرة أخرى. فالتقدم بهذا المعنى، هو

تحقيق الحياة التي يحلم بها كل تجمع بشري، وهي الحياة التي تحقق له الأفضل الذي يختاره، وهو الغايات والقيم التي يسعى إلى تحقيقها.

لكل هذا نتصور أهمية المقدس في حياة البشر، بل أهمية أن يكون للناس دين، أي معتقد يؤمنون به إيمانا يتجاوز الشك والتجربة. ومن هنا يبحث الإنسان بطبيعته عن الدين والقيم، حتى يحقق الحياة والتجمع. ومن خلال البحث الإنساني عبر التاريخ البشري عن المقدس، يتشكل النضال الحياتي المستمر للبحث عن الأفضل في الحياة. وهنا تختلف التجمعات البشرية في الحقيقة التي وصلت لها، وفي المقدس الذي أمنت به. ولهذا نتصور أن الحديث عن الدين بوصفه مرحلة من تاريخ البشرية، حديث يتناقض مع التاريخ البشري والتاريخ الحضاري، كما أن تصوير الحياة المعاصرة بوصفها حياة العلم والتجربة، مما يوحي بأنها تمثل حياة لا تحكمها مسلمات، يعد تصويرا غير دقيق للحياة والتاريخ المعاصر. والأقرب للواقع التاريخي والحضاري، أن نبحث عن المقدس في كل الحضارات، ونعرف المقدس في الحضارة الغربية الراهنة، كما نكتشف المقدس في الحضارات الأخرى. فلانتصور أن الحضارة الغربية المعاصرة، كان يمكن لها أن تقوم بدون مقدس تتشكل حوله الحضارة، بل أن النظر لتاريخ الحضارة الغربية عبر كل تاريخها يمكن أن يكشف لنا المقدس الأساسي الذي ساد في المكان وعبر الزمان، والذي يمثل النقطة المركزية التي تتشكل من حولها الحضارة الغربية.

وبهذا نتصور أن الفهم الحضاري يبدأ من فهم المقدس وتحديده، مما يمكننا من معرفة الحضارة أساسا. ونظن أن الرؤى التي تقوم على افتراض وجود اختلافات جوهرية في تاريخ الحضارة، مما يؤدي إلى الرؤى القائلة بالانقطاع الحضاري، هذه كلها تنتج من غياب التركيز واكتشاف المقدس الرابط للحضارة، وكلما كانت رؤيتنا للحضارة في ثوبها المادي، ومن خلال إنجازاتها المادية، والظاهرة، كلما غاب عنا المعنى المتضمن، وغابت عنا الغاية الأساسية، والأهداف المركزية، وبالتالي تغيب عنا القيم المركزية، ولا نعرف المقدس الذي قامت عليه الحضارة. ومن الملاحظ في الوقت الراهن، أن تصور دور المقدس في الحضارة يتراجع كثيرا، من خلال رؤى علمية للحضارة تنظر للحضارة بوصفها تجربة معاصرة، لا تقوم على قيم ممتدة عبر الزمان وفي المكان. وهذا الاتجاه نحو تقليل دور المقدسات والمسلمات، ينتج من

سيادة الحضارة الغربية وهي حضارة غير دينية، أي أنها تقوم على مقدسات غير دينية. ولهذا تركز الحضارة الغربية المعاصرة على منتجها الحضاري، أكثر من تركيزها على المقدس، بل يصل الأمر لاعتبار أن الحضارة الغربية لا تقوم على مقدس، بل على حرية العقل الإنساني. ولكن ألا يمكن أن نعتبر أن حرية العقل الإنساني في حد ذاتها مقدس الحضارة الغربية أي دينها؟

لهذا نتصور أن التركيز على المقدس في الفهم والتصور الجاري والعام، يزيد في الحضارات الدينية على الحضارات غير الدينية. ففي الحضارة التي تقوم على الدين، نجد أن الخطاب الجاري بين الناس يركز على المقدسات، ولكن في الحضارات التي لا تقوم على الدين، لا يركز الخطاب الجاري بين الناس على مقدسات هذه الحضارة. ويمكن أن نفهم ذلك من خلال الفرق بين المقدس الإلهي والمقدس البشري. فالمقدس الإلهي يمثل إيمانا عاما ومعلنا، وله مصداقيته كمقدس وكمطلق في حياة الناس. أما المقدس البشري، فيكون عادة قيمة مطلقة ضمنية، لا تقدم بوصفها المقدس الحضاري، بل تقدم من خلال قيمها الفرعية في الواقع العملي. فنجد في الحضارة الغربية الحديث عن الديمقراطية بوصفها قيمة، وهي مقدسة في الخطاب الغربي، ولكن الخطاب الغربي لا يتناول قيمة العقل البشري المطلق، أو قيمة المنفعة كمطلق، بنفس الدرجة من المباشرة. وخلاصة هذا الأمر، أن الدين في الحضارة التي تقوم على التدين، يمثل المقدس المعلن، والمعروف تحديدا، أما في الحضارات التي تقوم على مقدس بشري، فإن هذا المقدس والذي يمثل الدين البشري، إن جاز التعبير، لا يعلن بوصفه إطارا عاما محددا له صياغته الظاهرة، بل يظل ضمنيا، ويظهر في القيم الحاكمة لكل مجال من مجالات الحياة، أي يظهر في التطبيق الحياتي والنظامي.

المقدس الديني:

وحسب التصور السابق، فإن كل الحضارات تقوم على المقدس، الذي يعرفها، ويمثل جوهرها، والنقطة المركزية التي تتشكل حولها الحضارة، كما يتشكل حولها التجمع الإنساني. ولكن المقدس المتمثل في الدين، يختلف عن المقدس البشري، في عدد من الأوجه المهمة، التي تؤثر على الحضارة، وتفرق بين الحضارات. ومن

الفروق المهمة المميزة للحضارات الثلاث الكبرى، أن دور الدين فيها يختلف. فالحضارة الغربية لا يشكل الدين فيها مكونا أساسيا، ولا يعد المقدس الممسك بالحضارة في كل تاريخها، وعبر زمانها وفي مكانها. والأمر نفسه بالنسبة للحضارة الشرقية الأسيوية، التي تقوم على رؤى بشرية، أو أديان وثنية. ونعتقد أن الفرق بين الدين الوثني، أو العقائد البشرية، وبين الفكرة المقدسة البشرية، ليس فرقا جوهريا، ولكنه فرق في الإطار المشكل للرؤية البشرية، التي تمثل المقدس الحضاري. ولهذا تتفق الحضارة الغربية مع الحضارة الشرقية، في أن كلاهما يقوم على رؤية بشرية، أي رؤية من صنع البشر، وهي فلسفة وفكر في الحضارة الغربية، وهي دين وثني في الحضارة الشرقية. ولكن الاختلاف المهم، يظهر في مقارنة الحضارتين الغربية والشرقية، بحضارة الوسط التي تقوم على الدين السماوي.

وحضارة الوسط تمثل التاريخ الحضاري للدين، حيث كانت مهدا للأديان السماوية، ومكان تحققها وسيادتها عبر التاريخ. وحتى في الفترة السابقة على نزول الأديان السماوية، وفي العصر الفرعوني مثلا، نجد بحث إنسان حضارة الوسط عن الدين، وبحثه عن الخالق، حتى أصبحت منطقة الوسط الحضارية، ممثلة للحضارة التي قامت على البحث عن الخالق، والتي شهدت نزول الأديان السماوية. وبهذا تمثل الدين في حضارة الوسط، وتمثلت حضارة الوسط في الدين. ومن هذا التميز، تكتسب حضارة الوسط، تميزها عن حضارات العالم الأخرى، حيث تعد التحقق التاريخي والحضاري لدور الدين في الحياة الإنسانية.

ومع هذا التميز بين الحضارات في الموقف من الدين، تظهر الفروق الأساسية بين الحضارة التي تقوم على الدين، والحضارة التي تقوم على المقدس البشري. ومن هذه الفروق نعرف الفرق بين المقدس الديني والمقدس البشري. ورغم أن كلاهما مقدس في الحضارة، وبالتالي يكون له الدور المحوري في تشكل الحضارة والناس حوله، إلا أن المقدس الديني له طبيعته الخاصة التي تختلف عن المقدس البشري. والاختلاف الأول الذي يلفت الانتباه، أن المقدس الديني مطلق، ويستمد هذه الصفة من الله الخالق. أما المقدس البشري فليس مطلقا في ذاته أو بطبيعته، ولكنه يكتسب مكانة مطلقة من خلال الإيمان به من الناس، رغم أنه ليس مطلقا في ذاته.

بهذا نميز بين المقدس المطلق في ذاته، والمقدس المطلق بالمكانة التي يحتلها بين الناس. وهذا الاختلاف يظهر في أن المقدس الديني له كتابه السماوي المنزل، والمستمر، والأبدي. فالمقدس الديني، يعبر عنه نص مطلق، له معناه المطلق والمستمر عبر التاريخ. ولكن المقدس البشري، يتمثل في قيمة مطلقة عبر التاريخ الحضاري، ولكنها لا تتمثل في نص مطلق، وبالتالي يمكن إعادة إنتاجها في نصوص مختلفة عبر الزمن. فالمقدس الديني له نصه المطلق، وبهذا يكون قيمة مطلقة، لها مدلول مطلق، ولها شروط مطلقة، أي أن لها كيانا متكاملا ونصا متماسكا، وعابر للزمان والمكان. أما المقدس البشري، فله قيمة مطلقة، بدون نص مطلق، وبذلك تعرف القيمة في نصوص مختلفة عبر الزمن.

والفرق بين القيمة التي لها نص مطلق، وتلك التي ليس لها نص مطلق، فرق كبير ومؤثر على الحضارة، وخاصة أن القيم الأساسية أو المطلقة تمثل منظومة القيم الحاكمة للحضارة. وبهذا يكون الفرق بين الحضارة التي تقوم على المقدس الديني وتلك التي تقوم على المقدس البشري، أن الأولى تتميز بالقيم المطلقة المحددة المعنى والدلالة، ولكن الثانية لها قيم أساسية، ولكنها في الحقيقة ليست مطلقة. فالمعنى الأول للمطلق، أنه متجاوز النسبية البشرية والحياتية والتاريخية، ولذلك يمكن أن نعرف القيم في النموذج الحضاري القائم على المقدس البشري، بأنه قيم أساسية ولكنها ليست مطلقة، فحتى مع استمرار هذه القيم عبر التاريخ الحضاري، إلا أن النص الشارح لها والمحدد لمعناها ودلالتها، ليس نصا مستمرا وعابرا للزمان والمكان، وبالتالي فالقيمة من حيث هي تكوين وبناء معرفي وثقافي وفكري، ليست مطلقة المعنى والدلالة، حتى وإن كانت مستمرة في جوهرها. أما القيم الدينية، فهي قيم مستمرة بنفس المعنى والدلالة، من خلال النص المكتوب، ولهذا فهي في النهاية قيم مطلقة بالمعنى الشامل للكلمة.

والحقيقة أن كل تصور حضاري يتم التعبير عنه في تصورات ثقافية وبناءات معرفية ثقافية مختلفة عبر الزمن، ومن هذا الاختلاف تتشكل الفروق بين المراحل والأطوار الحضارية، كما تتشكل الفروق بين الجماعات والمجموعات داخل المرحلة الحضارية الواحدة. بهذا لا نتصور أن القيم العليا في أي حضارة لها نفس المعنى والدلالة عبر كل التاريخ. وحتى في القيم الدينية، سنجد أن الفكر الديني والفقه

الديني يتغير عبر الزمن. ولذلك ننظر للبناء المعرفي والثقافي، كما ننظر للثقافة عموما، بوصفها الترجمة الراهنة للبناء الحضاري ولمنظومة القيم الحضارية في كل زمن أو مكان محدد. فمنظومة القيم الأساسية في الحضارة، تترجم بصور مختلفة ومتعددة، ومن تعددها يتشكل التعدد الداخلي للحضارة، كما يتشكل التطور عبر الزمن.

ومع هذا يمكن أن نلمح الفرق بين ترجمة القيم ذات الأساس البشري، وترجمة القيم ذات الأساس الإلهي. فالقيم البشرية، من حيث إنها قيم بلا نص مطلق، تترجم إلى رؤية ثقافية في مساحة من التنوع والتغير، تسمح بأن تأتي القيمة في أشكال متعددة، تؤكد أنها قيمة أساسية ولكنها ليست قيمة مطلقة بالمعنى الحرفي. أما القيم الدينية السماوية، فهي أيضا تترجم إلى إطار ثقافي متغير عبر الزمان والمكان، والذي يتمثل في الفقه الديني، ولكن مساحة التنوع والتغير في هذه الترجمات المكانية والزمانية، تختلف اختلافا واضحا عن تلك المساحة الممكنة والمتحققة في القيم البشرية.

لهذا نرى أن الفرق الأول بين الحضارات الدينية وغير الدينية، أن الحضارة الدينية تتميز بالاستمرار والاستقرار النسبي عن غيرها من الحضارات. فهي حضارة لها قدر أكبر من التواصل عبر الزمن، كما أن لها قدرا أكبر من الترابط عبر المكان. وبهذا المعنى، تصبح الحضارة الدينية مستمرة بقدر أكبر من التواصل في التاريخ الحضاري، كما أنها تتحقق بقدر أكبر من السيادة في محيطها الحضاري. ويؤدي هذا إلى العديد من النتائج المهمة في التاريخ الحضاري، كذلك في الفهم المقارن للحضارات. ففي حضارة الوسط، نشهد تأثيرات الفرق بين الحضارة الدينية وغير الدينية، مما يشرح العديد من الخصائص المميزة لحضارة الوسط عن غيرها من الحضارات البشرية.

وأول ما يميز حضارة الوسط، أن الفروق بين النماذج الحضارية التي تنتمي للمشترك الحضاري الإسلامي، فوارق محدودة، إذا ما قورنت بالتباين داخل المشتركات الحضارية الأخرى. ولهذا تتميز الحضارة الإسلامية، بقدر كبير من التجانس الداخلي، يجعل المحيط المكاني للحضارة على درجة كبيرة من الترابط. ومن نتائج ذلك، أن نجد أن البلاد المنتمية للحضارة الإسلامية، لا تختلف فيما بينها

اختلافات كبيرة، مثل تلك الاختلافات التي نجدها بين البلاد المنتمية للحضارة الغربية. كذلك فإن تعدد النماذج الحضارية داخل الحضارة الإسلامية، لا يعبر عن نفسه في قدر من التباين مثلما يحدث في الحضارات الأخرى. ونستطيع أن نفهم هذا التجانس الداخلي المرتفع، من خلال الظواهر والشواهد التي تؤكد على الشعور القوي لدى أبناء الحضارة الإسلامية، بأنهم أمة واحدة وذات مصير واحد. فالتجانس الداخلي المرتفع يؤدي إلى شعور قوي بالوحدة الحضارية، يكشف عن نفسه في الرغبة الجارفة نحو التوحد. ولذلك أيضا تتكرر الدعوات والأماني والأحلام، التي تصبو نحو الوحدة العربية الإسلامية، أو الوحدة الإسلامية، والتي كثيرا ما تصل لحد تصور الوحدة الكاملة. ويأتي هذا تأكيدا للشعور بأخوة الدين، وأخوة الحضارة، حيث يرى الإنسان أنه جزء من أمة واحدة، ويتمنى أن يتحقق لهذه الأمة، الوحدة العملية، خاصة في النضال ضد الأعداء، أو النضال من أجل المستقبل.

ومن الجانب الآخر، سنجد أن التجانس الحضاري، الناتج من القيم الدينية ذات النص المطلق، يؤدي إلى وجود قدر من التجانس بين المراحل الحضارية والأطوار الحضارية، أكبر من ذلك القدر المتاح والمتحقق في الحضارات الأخرى. ولهذا تتميز الحضارة الإسلامية بالاستمرارية عبر الزمن، وكأنها حضارة تقاوم الزمن، ولكنها تقاوم التحلل أو التبدل عبر الزمن، ولا تقاوم التكيف مع الزمن. ومعنى ذلك أن الحضارة الإسلامية، عبر تاريخها الطويل تمثل حضارة تحتفظ بكيانها عبر كل المراحل التاريخية أكثر من غيرها، ويأتي التحول عبر الزمن في الفروع لا في الأصول، وفي التطبيقات لا في المبادئ. وهذه الاستمرارية تؤثر بلا شك على المراحل والأطوار الحضارية، لتجعل كل فترات التاريخ الحضاري لحضارة الوسط ذات أساس واحد مستمر ومنظور.

ويؤدي هذا لعدد من النتائج المهمة الأخرى، فالشعور بالهوية والتميز عن الآخر، يعد شعورا قويا وطاغيا في حضارة الوسط، حيث تتمثل هويتها تمثلا حضاريا مقدسا ومطلقا، لأن هوية الناس تأتي من حضارتهم، كما تأتي من دينهم، والثبات المطلق للدين، من حيث هو نص مطلق، تؤدي إلى نوع من الهوية المطلقة، التي لا تتغير، كما أنها لا تتآكل بفعل الزمن أو التراجع الحضاري. ولهذا تصبح

حضارة الوسط، من أكثر الحضارات حساسية للهيمنة الحضارية التي تأتي من أي حضارة أخرى متقدمة. كما تصبح هذه الحضارة، من أكثر الحضارات حساسية لأي مكون حضاري غريب، خاصة المكونات التي ترتبط بالقيم. فمن خلال التكوين الديني المطلق، تتشكل القيم والأخلاق في صورة محددة ومطلقة، لها نصها الديني المطلق والمستمر، لذلك يظهر أي مكون غريب يمس هذه القيم أو يختلف معها، أو يمثل تهديدا لها، وتتجمع قوى الأمة في مواجهة أي قيمة وافدة بشراسة تكتسب قوتها من قوة القيم الدينية المطلقة. ولهذا نجد أن الدفاع عن الهوية، والدفاع عن الدين، في حضارة الوسط يكون أكثر شراسة وقوة من الدفاع عن الحياة نفسها. فالهوية المستمدة من الدين، تمثل الوجود والحياة، وبدونها تنتهي الحياة، ويصبح أي خطر تتعرض له المقدسات الدينية، مثل الخطر الذي تتعرض له الحياة نفسها. ففي الحضارة الإسلامية، تكون الحياة بالدين ومنه، ولا تستقيم الحياة إذا تهددت القيم الدينية.

وإذا عدنا للتاريخ الحضاري، سنجد أن المراحل الحضارية تختلف فيما بينها في البناء الثقافي المعرفي، أما الأطوار الحضارية فتختلف في منظومة القيم، اختلافا يحافظ على المنظومة نفسها، أي أنه اختلاف داخلي. وهنا يمكن أن نتصور أن حضارة الوسط تختلف عن الحضارات الأخرى في التغير الحادث عبر المكان والزمان. وأول الفروق المهمة، أننا نتصور أن الفروق بين الأطوار الحضارية الكبرى في حضارة الوسط، لا تكون فروقا في منظومة القيم، ولكنها تكون غالبا فروقا في البناء الثقافي المعرفي، مثل الفروق بين المراحل الحضارية. ومعنى هذا أن التاريخ الحضاري للمراحل والأطوار الحضارية يختلف في حضارات الغرب والشرق عنه في حضارة الوسط. حيث تتميز حضارات الشرق والغرب، بدرجة من التغير النوعي في منظومة القيم الحاكمة للحضارة، من طور حضاري لآخر، أما حضارة الوسط فلا تشهد هذا التغير في منظومة القيم الأساسية عبر الأطوار الحضارية. ويؤدي هذا إلى وجود تشابه في درجة ونوعية التغير، في حضارة الوسط، بين التغير الحادث بين المراحل الحضارية، والتغير الحادث بين الأطوار الحضارية. أما في حضارة الغرب والشرق، فإن التغير الحادث بين المراحل يقل كما ونوعا عن التغير الحادث بين الأطوار الحضارية. ومن هذا يمكن أن نتوقع حدوث تغييرات منظورة

ولها دلالتها الحضارية بين الأطوار الحضارية، في الشرق والغرب، مما ينعكس في نوع من التباين المؤثر في القيم الحاكمة لهذه الحضارات.

وهنا علينا أن نحدد معنى التغير عبر المراحل والأطوار الحضارية، حيث نعرف الأطوار الحضارية، بأنها تمثل تغيرا عن بعضها البعض، ليس بحجم الفروق بين الحضارات، بل أقل منها نوعيا بفرق دال، ولكنها تمثل الفرق الأكبر داخل التاريخ الحضاري للحضارة الواحدة. فإذا كانت الأطوار تمثل أكبر تباين داخل الحضارة الواحدة، فإن المراحل تمثل الدرجة التالية لها من حيث التباين داخل الحضارة الواحدة أيضا. ولأن التباين الداخلي يتوقف على المقدس الحضاري ودور الدين، لذلك نتصور أن التباين داخل حضارة الوسط وعبر زمانها ومكانها، أقل من التباين داخل حضارة الغرب والشرق، وعبر زمانهم وفي مكانهم. فالتباين داخل التاريخ الحضاري، يختلف بين الحضارات الدينية عن غير الدينية، مما يجعلنا نتصور الأطوار والمراحل الحضارية في ضوء هذا الاختلاف في التباين الداخلي، حتى نسمي الفترات في الحضارات المختلفة، بشكل يتناسب مع درجة التباين التي تشير لها كل فترة.

* ونتصور أن الفروق بين الأطوار الحضارية في حضارة الوسط، تتماثل مع الفروق بين المراحل الحضارية في حضارتي الغرب والشرق.

* من هذا يمكن أن نتصور أن حضارة الشرق، وحضارة الغرب، لهما أطوار حضارية متباينة ومختلفة بقدر ملحوظ، يؤدي لقدر من التغير في منظومة القيم الحضارية، وهو الأمر الذي ليس له نظير في حضارة الوسط. وبهذا تكون حضارة الوسط مقسمة إلى مراحل، ولها دورة حضارية متجانسة، وتنتقل من دورة لأخرى، عبر الزمن، المتحرك للأمام دائما، ولكن دون أن يكون ذلك خروجا من طور حضاري ودخولا في طور آخر.

* نتصور أن الفترات الوحيدة التي يمكن أن نتكلم فيها عن أطوار حضارية في حضارة الوسط، هي تلك الفترات التي شهدت التحول من دين لآخر، مثل التحول من الديانات الفرعونية إلى المسيحية، ثم التحول الغالب من المسيحية

للإسلام في منطقة حضارة الوسط. وبهذا يكون لحضارة الوسط ثلاثة أطوار حضارية أساسية، هي طور ما قبل الدين السماوي، والطور الحضاري المسيحي، والطور الحضاري الإسلامي. ويصبح التاريخ الحضاري لحضارة الوسط، تاريخا للتطور في البناء الثقافي، دون أن يصاحب ذلك تغيرا في منظومة القيم الحاكمة للحضارة. وبهذا يكون التباين عبر التاريخ الحضاري لحضارة الوسط، مماثلا في الدرجة والنوع للتباين الحادث في الحضارات الأخرى، داخل الطور الحضاري الواحد، أما التباين الحادث في هذه الحضارات بين الأطوار الحضارية فليس له مقابل تاريخي في حضارة الوسط.

* من هذا يمكن أن نتصور أن التباين داخل المحيط الحضاري لحضارة الوسط يقل عن التباين في المحيط الحضاري للحضارات الأخرى. ومنه نتوقع أن يختلف التباين في الدرجة والنوع. وبهذا نتصور أن الفروق بين النماذج الحضارية داخل الحضارة الواحدة، في حضارات الغرب والشرق، تنتج عن فروق محدودة في منظومة القيم الحاكمة، أما الفروق بين النماذج الحضارية في حضارة الوسط، فلا تنتج عن فروق في منظومة القيم الحاكمة للحضارة، بل تنتج من فروق في البناء الثقافي المعرفي.

ونجمل هذه التصورات في القول بأن الحضارة الدينية مثل حضارة الوسط، تتميز بمنظومة قيم حاكمة للحضارة، لا تمثل مساحة للتباين عبر المكان أو عبر الزمان. ومن هذه المنظومة المستمرة والمتماسكة، تكتسب الحضارة درجة عالية من التجانس والتوحد، الذي يؤدي إلى الترابط المكاني والتواصل الزمني. وعلى الجانب الآخر نتوقع أن التاريخ الحضاري للحضارات في الشرق والغرب، يحفل بقدر أكبر من التباين عبر الزمان وفي المكان، مما يقلل من التواصل الزمني، والترابط المكاني. وبهذا يمكن أن نعرف الشعوب المنتمية إلى الحضارة الغربية أو الحضارة الشرقية، بأنها شعوب تنتمي إلى حضارة واحدة، ولكن يصعب أن نعتبرها شعبا واحدا.

وفي حضارة الوسط، ونظرا للتجانس عبر المكان والزمان، نجد حضارة واحدة، تنتمي لها أمة واحدة، فالمشترك المكاني، جمع الناس في سياق بناء اجتماعي واحد، ومن تجانس الحضارة، تحولت البنية الاجتماعية إلى بناء جامع للناس،

فأصبحت وحدة الحضارة تترجم إلى وحدة اجتماعية مناظرة لها ومكملة لها. ويتحقق التكامل والتوحد في حضارة الوسط، بسبب القيمة المطلقة ومنها، وبهذا يكون الدين، هو العامل الذي جعل من حضارة الوسط، حضارة واحدة لأمة واحدة. أما الحضارات الأخرى فهي حضارات تنتمي لها شعوب متعددة. ونتوقع أن تمثل هذه الشعوب نماذج حضارية تنتمي لمشترك حضاري واحد، ولكن يكون بينها اختلاف لا نجد له نظيرا في حضارة الوسط. ومن الفروق بين الشعوب داخل الحضارة الواحدة، في الشرق والغرب، نكون بصدد بنية اجتماعية مميزة لكل شعب، وإطار معيشي جامع خاص بكل شعب من الشعوب المنتمية للحضارة الواحدة.

ومن الجانب الآخر، يمكن أن نتصور الفرق بين مراحل التراجع الحضاري والتفكك، بين الحضارات غير الدينية وتلك الدينية. حيث نتصور أن الحضارات غير الدينية تعاني في حالة تفككها من قدر كبير من التراجع الحضاري الذي يصيب البناء الأساسي للقيم، وبهذا تكون فترات التراجع في الشرق والغرب متميزة بقدر كبير من عدم تحقق القيم الحضارية في الحياة، مما يؤدي إلى نوع من التفكك والصراعات التي يمكن أن تصل إلى مدى واسع، وتعد نوعا من الحرب الأهلية داخل الحضارة الواحدة. أما في حضارة الوسط فنتصور أن فترات التراجع الحضاري تتواكب مع عدم تحقق القيم الحضارية والدينية في النظام العام للحياة، ولكن هذه القيم تظل متحققة في الحياة الاجتماعية وبين الناس أنفسهم. ومن خلال التمسك الشديد بالقيم، ومن خلال استمرار الإيمان الديني كركيزة للحضارة الإسلامية، تبقى القيم في داخل الناس في كل الفترات الحضارية، حتى في فترات التراجع الحضاري، لهذا لا تختفي القيم من التحقق على أرض الواقع، ولكن الأزمة الحقيقية التي تعاني منها القيم في حالة التراجع الحضاري تتمثل في عدم التحقق الرسمي لها، إن صح التعبير. وفي المقابل نتصور أن حالة التراجع الحضاري في الشرق والغرب، تتمثل في حالة من عدم التحقق للقيم الأساسية في الحضارة، سواء على مستوى الناس، أو على مستوى النظام الرسمي، فتكون القيم غير متحققة لا رسميا ولا عرفيا، إن جاز القول.

ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد في الفرق بين الحضارات الدينية وغير الدينية،

حيث إن تميز الحضارة الدينية مثل حضارة الوسط بهذا القدر الواضح من التماسك والثبات والاستمرار النسبي، يجعلنا نتوقع مباشرة، أن هذا الوضع سيؤدي إلى صعوبة الخروج من حالة التراجع الحضاري والدخول في حالة الصعود الحضاري. فدرجة مقاومة التفكك والتراجع، كذلك درجة تماسك القيم حتى في حالة التراجع الحضاري، تعني أن هناك قدرا من القوة والترابط الداخلي التي يمكن أن تعوق التغير. وحيث إن التطور مرادف للتغير، ولا يحدث إلا به، لذلك نتصور أن حدوث التغير المطلوب للنهوض في حضارة الوسط، يواجه صعوبة ناشئة من القوة والثبات النسبي للمنظومة الحضارية. فالتغيير والتجديد في حضارة مثل حضارة الوسط، يواجه ببناء حضاري يصعب تغيره، بنفس قدر صعوبة انهياره. أما في حضارات الشرق والغرب، فإن نسبية القيم، والتي تجعل التراجع الحضاري مؤثرا على تحقق الحضارة جملة، هي نفسها التي تجعل التغيير الحضاري الذي يؤدي إلى الصعود الحضاري ممكنا بدرجة أكبر من الحالة التي عليها حضارة الوسط. وكأن حضارة الوسط هي الحضارة الأقل عرضة للتغيير، بما في ذلك الأثر الإيجابي والسلبي.

وهنا يمكن أن نلاحظ اختلاف الحضارات في القابلية للتغير، وهذا الاختلاف يؤدي إلى اختلاف درجة الصعود والتراجع الحضاري، كما يؤدي إلى اختلاف الفترة الزمنية اللازمة لحدوث الصعود أو التراجع الحضاري. واختلاف القابلية للتغير، لا يعني أن هناك حضارة قابلة للتغير، وأخرى لا تقبل التغير، ولكن يعني اختلاف الزمن اللازم للتغير من جانب، واختلاف المدى والمستوى الذي يحدث فيه التغير. فحضارة الوسط تشهد تغيرا مثل كل الحضارات، ولكنه ليس في منظومة القيم الحاكمة للحضارة، وهذا اختلاف في المستوى الذي يحدث فيه التغير، داخل البناء الحضاري. وعليه يكون التغير في حضارة الوسط، في المستوى الأوسط والأدنى من الحضارة، أما التغير الذي يحدث في حضارات الشرق والغرب، فيبدأ من المستوى الأعلى، ثم المستويات الأدنى منه. والفرق الثاني يحدث في زمن التغير، أي درجة التغير عبر الزمن، ومنه تتميز حضارة الوسط بالميل نحو التغير التدريجي، عن حضارات الشرق والغرب. وكذلك يؤدي التغير التدريجي إلى اختلاف حدة الصعود والتراجع الحضاري. حيث تتميز حضارة الوسط بمنحنى للصعود والهبوط، أقل حدة من المنحنى المميز لحضارات الشرق والغرب.

ولهذا نتصور اختلاف الدورة الحضارية لحضارة الوسط، عن غيرها من الحضارات. فالميل إلى المنحنى الأقل حدة، يؤدي إلى دورة حضارية تمتد فيها المراحل إلى فترات زمنية طويلة، وتحقق التغير تدريجيا، ولا تبتعد فيها لحظة التراجع عن لحظة الصعود ابتعادا مفارقا، مثل الحضارات الأخرى. ومن هذا يمكن أن نتصور أن الصعود والتراجع الحضاري، في حضارة الوسط، والذي يقاس على الأبعاد الحضارية، وليس على الأبعاد المادية للقوة والوفرة وغيرها، يؤكد أن درجة التحقق الحضاري لحضارة الوسط، والتي تمثل المعيار الأهم للصعود والتراجع الحضاري، تشهد تغيرا في نطاق محدود بالقياس للحضارات الأخرى. ويعني هذا أن حضارة الوسط في تراجعها تتحقق على أرض الواقع، أكثر من الحضارات الأخرى في تراجعها أيضا. لذلك يكون تحقق حضارة الوسط على أرض الواقع في صعودها الحضاري، لا يمثل اختلافا جذريا عن حالة التراجع، مثلما يحدث في الحضارات الأخرى. ولكن بمقارنة الحضارات في حالة الصعود، نرى أن حضارة الوسط تصل لمدى من تحقق القيم الحضارية في حالة الصعود، لا تصل له الحضارات الأخرى. ونلخص هذا، بأن تحقق منظومة القيم الحاكمة في حضارة الوسط، يصل لمدى أفضل من الحضارات الأخرى، في حالة التراجع والصعود الحضاري.

ويمكن أن نتصور نتاج ذلك، في تميز الدورة الحضارية لحضارة الوسط، بالفترة الزمنية الطويلة نسبيا عن الحضارات الأخرى. ومن التاريخ نعرف أن الحضارة الفرعونية قد امتدت زمنيا أكثر من أي حضارة أخرى. وكذلك نجد أن الحضارة الإسلامية، قد امتدت لفترة زمنية أقل من الحضارة الفرعونية، ولكنها أطول من الحضارات السابقة واللاحقة عليها. فإذا كنا نتصور أن الدورة الحضارية تتجه عبر التاريخ، نحو القصر زمنيا، فإن حضارة الوسط تتبع نفس الاتجاه، والذي يظهر في قصر فترة الحضارة الإسلامية عن الحضارة الفرعونية، وكلاهما ينتمي لحضارة الوسط، ولكن الفترة التي تستمر فيها الحضارة حتى تكمل دورتها تزيد في حضارة الوسط عن غيرها. لذلك نجد أن الحضارة الإسلامية استمرت لفترة تزيد على الحضارة اليونانية، رغم أن الثانية سابقة تاريخيا عن الأولى.

ومن جانب آخر، يمكن أن نتصور أن الدورات السياسية والاجتماعية تتبع نفس

الأمر، حيث تتأثر مختلف مستويات التغير بحالة المقدس في الحضارة، ويغلب على حضارة المقدس الديني درجة من التغير ودورات للتغيير السياسي أقل تأثيرا على الحضارة، في حين أن الحضارات الأخرى تمر بمراحل للتغيير السياسي تكون أكثر تأثيرا على الحضارة. وبنفس المعنى، نتصور أن دورة التغير الاجتماعي تشهد تغيرا واسعا في الحضارات الشرقية والغربية عن حضارة الوسط. والتغير الاجتماعي لا يمثل دورة بمعنى الصعود والتراجع، قدر ما يمثل خط التطور للبنية الاجتماعية. وعليه نتصور أن خط التغير للبنية الاجتماعية في حضارات الشرق والغرب، يظهر درجة كبيرة من التغير عن حضارة الوسط.

ويمكن أن نتصور أن البنية الاجتماعية تعكس الثبات النسبي للمقدس في الحضارة، حيث إن البنية الاجتماعية هي الترجمة الواقعية للتجمع البشري الذي يقوم على المقدس وحوله، لذلك نتصور أن الثبات النسبي للمقدس، يؤدي إلى الثبات النسبي لتكوين البنية الاجتماعية، حيث تأخذ طابعا غالبا يسود عبر خط التطور الزمني. وهي الحالة التي تشهدها حضارة الوسط، ذات الطابع الجماعي، والذي يحتفظ بطابعه عبر الزمن، ويتطور داخل هذا الطابع، ولا يتغير حوله، فلايحدث اختلاف في نمط البنية الاجتماعية، قدر ما يحدث تطور في التعبير العملي والواقعي عن هذا النمط.

وهذه العناصر المميزة لحضارة الوسط، تضيف بعدا جديدا للتوازن الحضاري العالمي الذي يتحقق في الوسط الجغرافي والتاريخي، والذي يتمثل في حضارة الوسط. فدرجة التغير الأكثر تدريجية واستمرارية منظومة القيم الحاكمة للحضارة، وكذلك درجة التحقق الحضاري المتميزة والتي تشهدها فترات الصعود الحضاري كما تشهدها فترات التراجع الحضاري كلها معا تؤدي إلى حالة من الاستقرار لمنظومة قيم الوسط، والتي تعبر عن الإنسان الروح والجسد، والتي تمثل الحياة المعنى والمادة. ومن خلال هذا التوازن في الفهم الحضاري، والتوازن النسبي في حالات التغير، تتحقق حالة من التوازن النسبي للتاريخ الحضاري لحضارة الوسط، مما يجعلها القلب الحضاري المحافظ على التوازن البشري التاريخي، كما أنها القلب الجغرافي الذي يحقق التوازن على الأرض. وبهذا يتحقق من خلال حضارة الوسط، توازن التاريخ الحضاري البشري في المكان وعبر الزمان. وفي المقابل

سنجد أن الحضارات الأخرى، في الشرق والغرب، والتي تتميز بدرجة أكبر للتغير، ودرجة من النسبية في منظومة القيم الحاكمة، تؤدي دورا مهما في التاريخ البشري، حيث تصبح مصدر التغير والتطور عبر الزمن، وتمثل مساحة المجازفة والمخاطرة البشرية، والتي يأتي منها الكثير من المغامرات البشرية، والتي تمهد وتحقق الاكتشافات المعرفية.

وهنا نلمح بالضرورة أن حضارات الشرق والغرب تتميز بالقدرة على المجازفة المعرفية، والتي يمكن أن تهدد القيم والاستقرار، لما لمنظومة القيم الحاكمة فيها من نسبية تستمدها من كونها قيما بشرية. وهكذا، نتصور أن المغامرات المعرفية تتحقق في حضارات أخرى غير حضارة الوسط، ولكن تلك المغامرات المعرفية ومع ماتحققه من إنجازات ومعارف، يمكن أن تهدد البشرية، وهنا يأتي دور حضارة الوسط، لتعيد التوازن للقيم السامية، من خلال المقدس الإلهي، ومنظومة القيم المستمدة منه. وتتكامل الحضارات عبر هذه الجدلية التاريخية، التي تجعل لكل حضارة دورا مختلفا في التاريخ البشري، ومن اختلاف الأدوار يحدث التكامل ومنه يتحقق التوازن التاريخي، وبه يتحقق استمرار الجنس البشري، محققا نوعا من التوازن الحضاري، الذي يتكامل بدوره مع التوازن الطبيعي، ليحفظ الحياة على كوكب الأرض، وتلك سنة الله وإرادته، التي تتجسد في الخليقة.

ومن خلال هذا يمكن أن نعرف المقدس الديني والدنيوي، فالمقدس الذي يصنعه الإنسان مقدسا دنيويا، أي فكرة أو قيمة من الدنيا، ويضعها الإنسان في مقام القيمة المركزية في الحضارة، أما المقدس الديني فهو قيمة من النص الإلهي المنزل. بهذا يصبح المقدس الدنيوي من الإنسان نفسه، أما المقدس الديني فهو من عند الله. والمقدس الدنيوي، يأتي من الدنيا ويتمثل فيها، ويشخص فيها، ويتحول إلى نظام أو مؤسسات أو فرد، وبهذا يتجسد المقدس الدنيوي في الحياة تجسيدا كاملا، لأنه أساسا مقدس دنيوي من الحياة نفسها، ولذا يمكن أن نجد تعبيرا ماديا للمقدس الدنيوي.

أما المقدس الديني فهو مفارق للمادة والدنيا، ولا يتجسد فيها تجسيدا كاملا، فهو قيمة سماوية إلهية. ولهذا فالمقدس الديني يأتي مفارقا للإنسان وللحضارة، فهو قيمة أعلى من الدنيا والمادة، وهي تسود على غيرها، ولا يمكن أن نتصور الدين

متجسدا في مؤسسة أو شخص أو نظام. وبهذا يكون المقدس الديني متعاليا عن التواجد المادي الحضاري، ممثلا لإطار من القيم العليا التي يحتكم لها الناس، وهي تتسامى عنهم، ولا تتمثل في أحدهم، وتمثل إطارا حاكما للجميع، ومفارقا للجميع. أما المقدس الدنيوي فهو قيمة في الدنيا، يحققها أحد أو مؤسسة، ويمثلها، ويكون لها الوجود المادي، الذي لا يتعالى عن الناس، بل يتجسد في بعضهم أو بعض حياتهم، ويتعالى به البعض على البعض الآخر. فبقدر تجسد القيمة في مؤسسة مثلا، بقدر ما يكون لهذه المؤسسة من سلطة على الناس، بقدر ماهي تعبير عن المقدس الذي تقوم به وحوله الحضارة. ولهذا يمكن أن تتحول المقدسات في الحضارات غير الدينية إلى إنجاز حضاري مجسد في الواقع، ويمثل السلطة والقوة على الواقع. أما في الحضارات الدينية، فإن القوة المطلقة تظل في النص المطلق والقيمة المطلقة، وتكون الحاكمية المطلقة للدين وفيه، ولا يمكن أن تتجسد في شخص أو مؤسسة، أو حتى نظام. ومن خلال الاحتكام للدين، يصبح المرجعية الحاكمة بين الناس والمؤسسات والحكام، أي المرجعية المطلقة للحضارة والمنظمة للحياة فيها.

وهنا يمكن أن نسجل العلاقة بين المقدس الديني والدنيوي، فعبر التاريخ البشري، يتمركز المقدس الديني في قلب العالم، ليوازن بين المطلق والنسبي، أي بين المقدس الديني والمقدس الدنيوي والذي يمثل الاكتشافات البشرية للقيم. وكأن المقدس الديني هو الذي يحمي البشرية من الانفلات الحضاري، أما المقدس الدنيوي فهو الذي يطور الحياة الدنيا من خلال اكتشافات ومجازفات حياتية. وهكذا نعتقد أن الحضارات الدنيوية تأخذ من الحضارة الدينية الالتزام بالقيم العليا، حيث تمثل حضارة الوسط المطلق الذي ينظم حياة البشر. وتأخذ الحضارة الدينية من الحضارات الدنيوية، الإمكانيات البشرية والحياتية المكتشفة. وبالطبع فإن هذا لا يمنع الحضارات الدنيوية من أن يكون لها دورها الديني المؤثر، ولا يمنع الحضارة الدينية من أن يكون لها دورها الدنيوي المؤثر، وخاصة أن حضارة الوسط تمثل المكون الجامع للروح والمادة، أو المكون الجامع للدين والدنيا، كذلك فإن الحضارات الدنيوية ليست حضارات لم تعرف الدين، بل هي حضارات تقوم في الأساس على المقدس البشري، بجانب وجود الدين فيها.

وهنا علينا أن نميز بين حضارة الشرق وحضارة الغرب، فمن حضارة الشرق يتأكد سيطرة الروح على الجسد، ومن حضارة الغرب تأخذ المادة أو الجسد السيادة، ولهذا يكون لتلك الحضارات إنجازها الملائم لتصوراتها، ثم تكون حضارة الوسط، حضارة الإنسان، والتي تحقق التوازن بين الروح والجسد. وعلينا أن نفرق بين الحضارة الدنيوية والحضارة المادية، فالحضارة الدنيوية هي الحضارة التي تقوم على المقدس البشري، سواء كان المقدس ماديا أو روحيا وجدانيا. ونلاحظ هنا أن معنى الروح في حضارة الشرق، يتمثل في سيطرة الإرادة على الجسد، وسيادة العقل على الرغبات الجسدية، ولهذا فالروح في حضارة الشرق، ليست هي المعنى المقصود في الدين، ولكنها جانب من تكوين الإنسان، يسود في حضارة الشرق على الجانب الآخر، والعكس صحيح في حضارة الغرب، حيث يسود الجسد على الروح، أو على المعنى في الإنسان.

المقدس الحضاري:

رأينا أن المقدس يكون إما دينيا أو بشريا دنيويا، وعليه نعرف أن المقدس ليس دينيا فقط، بل أيضا حضاريا. والمقدس الحضاري هو ما اتفق الناس عليه وحوله، وأصبح من ثوابت الحضارة، لذلك نتصور أن الحضارة تمثل عقيدة اجتماعية، لها منظومة خاصة من القيم. وفي الحضارة الدينية تكون العقيدة الحضارية والعقيدة الدينية متكاملتين في النموذج الحضاري، أما في الحضارة الدنيوية فتغلب وتسود العقيدة الحضارية، والمقدس الحضاري، على العقيدة الدينية والمقدس الديني.

وأهمية تحديد المقدس الحضاري حتى في الحضارات الدينية، تتمثل في القدرة على التفرقة بين الحضارة والدين. حيث إن هذه التفرقة لازمة لفهم الحضارات التي تتميز بالتعدد الديني، كما أنها لازمة لفهم الفرق بين من ينتمي للدين والحضارة، ومن ينتمي للدين، وينتمي لحضارة أخرى في الوقت نفسه. والمثل المهم على ذلك، يظهر في الإسلام، حيث هناك من ينتمي للإسلام الدين والحضارة، وهناك من ينتمي للحضارة الإسلامية دون الدين الإسلامي، وهناك من ينتمي للدين الإسلامي دون أن ينتمي للحضارة الإسلامية.

وهنا علينا أن نميز بين الدين والحضارة، وبين الدين في حضارته والدين نفسه في الحضارات الأخرى. ونعني بذلك أن الدين رسالة سماوية تتجاوز الحدود الجغرافية للحضارة، وليس لها مشترك حضاري، أو محيط مكاني، فالدين عالمي الرسالة، حدوده من حدود البشر، وحدود كوكب الأرض. ولهذا فالمسيحية والإسلام خاصة، يمثلان الرسالات السماوية العالمية التي تتوجه برسالتها إلى كل البشر. ولكن في المقابل، سنجد أن الإسلام والمسيحية، كلاهما جاء في حضارة الوسط. والرسالة الدينية لا تأتي لهدم الحضارة، بل تصحح مسارها في ضوء التعاليم الدينية وتسمو بها. وعندما يأتي الدين في سياق حضاري، فإنه يتحقق في رسالته الأولى في هذا السياق، ويتكامل مع الحضارة، وينقلها من مرحلة لأخرى.

ومن هنا تصبح الحضارة التي جاء فيها الدين حضارة الميلاد له، ومنها تتشكل حضارة الدين، وتمثل حالة خاصة من التحقق للرسالة الدينية. ثم تنتشر الرسالة في حضارات أخرى، ولأنها رسالة عالمية فلا تقف عند حدود حضارة واحدة. وعندما نحاول الفصل بين الإسلام الدين، والحضارة الإسلامية، هنا نفصل بين المقدس الديني والمقدس الحضاري. وفي حضارة الوسط وهي حضارة دينية في الأساس، فإن المقدس الحضاري يأتي متفقا مع المقدس الديني ومكملا له ومحققا له. ولكنه في النهاية مقدس حضاري يخص من ينتمي لحضارة الوسط، ولا يخص من ينتمي لحضارات أخرى، حتى وإن كان مسلما.

وحتى نستطيع التمييز بين المقدس الديني والمقدس الحضاري، علينا أن نعرف المقدس الديني أولا، فالدين يمثل العقيدة الدينية والعبادات والمعاملات، والعقيدة والعبادة هي من جوهر الدين، وتمثل الإيمان الديني، أما المعاملات فتحدد الأسس اللازمة في الحياة، والواجب اتباعها على أسس دينية. ومعنى هذا أن الدين يمثل إطارا عقائديا، ومنه نصل إلى القواعد العامة للسلوك. ومجمل الإطار الديني، يمثل المقدس الديني بما فيه من عقائد أساسية وعبادات، أما القواعد الواجبة في السلوك والحياة، فمنها تأتي القيم الحياتية والسلوكية الواجبة الاتباع. وعندما ننظر للدين من حيث هو إطار شامل، ورؤية عقائدية مجردة، سنجد أنه يحدد الأسس، أكثر من تحديده لأنماط السلوك. فمن خلال الدين تتحدد المعتقدات الأساسية عن الله والخليقة والحساب وغيرها من المفاهيم الأساسية. ولكن الدين لا يشترط مثلا

النمط الفردي في البناء الاجتماعي، أو النمط الجماعي، أو النمط الجمعي. وعليه فإن النموذج الحياتي المتكامل يمكن أن يتنوع مع سيادة نفس الدين.

وإذا عدنا إلى النموذج الحضاري، والذي يتمركز حول منظومة القيم الحاكمة للحضارة، سنجد أن الدين في الحقيقة يمثل في حد ذاته منظومة عقائدية، تؤثر على منظومة القيم الحضارية، بتحديد الأسس الأولية للقيم، أي تحديد القيم التي تتوافق مع العقيدة الدينية، وتلك التي لا تتوافق مع العقيدة. وبهذا يمكن أن نقول أن الحضارة الدينية، تمثل النموذج الذي تقوم فيه منظومة القيم الحضارية على الدين، أو على التدين كقيمة مركزية. وبجانب هذا نتصور أن الحضارة الدينية، تقوم على بناء مركزي يتمثل في منظومة الدين العقائدية، ومنظومة القيم الحضارية الحاكمة. وبما أن الحضارة الدينية تعطي للتدين والإيمان الوضع المركزي الأساسي في منظومة القيم الحاكمة، لذلك تأتي قيم الحضارة مبنية أساسا على الإيمان بالخالق. معنى هذا أن منظومة القيم الحاكمة في حضارة الوسط، لا تستقيم كمنظومة متكاملة ومتجانسة ومترابطة، بدون الإيمان بالخالق. وبجانب هذا التكوين الخاص بالقيم، تأتي المنظومة الدينية المتكاملة، والتي تحتل موضعا مطلقا، وتشمل العقيدة بمختلف جوانبها.

وحتى تتضح الصورة أكثر، يمكن النظر إلى الحضارات الأخرى في الشرق والغرب، حيث لا يحتل الدين مكانة مركزية في الحضارة، وبذلك نجد أن منظومة القيم الحاكمة للحضارة، لا تقوم على الإيمان بالخالق، بل تمثل مقدسا بشريا. وفي هذه الحضارات، ينتمي المؤمن إلى منظومة العقيدة الدينية، دون أن يكون لهذه المنظومة السيادة على الحضارة نفسها. وحتى يتحقق الإيمان في الحضارات غير الدينية، يصبح من اللازم فك أي تعارض بين منظومة القيم الحضارية ومنظومة العقائد الدينية، دون أن يعني ذلك تبنيا للحضارة الدينية، أي حضارة الوسط. ونقصد من ذلك أن المسلم أو المسيحي في الحضارة الغربية، يعيش في حضارة دنيوية، تقوم على منظومة قيم بشرية، وعلى مقدس دنيوي، ومن خلال إيمانه بالدين، يلتزم بمنظومة العقائد الدينية، ويلتزم بالدين، وبالتالي يوفق بين الدين ومنظومة القيم الحاكمة للحضارة إذا وجد بينهما تعارض. وهذا التوفيق قد يكون تكيفا، أو إعادة تفسير وفهم الدين، وغالبا ما ينتج من ذلك فكر ديني، يربط الدين

بالحضارة، ويصوغ الممارسة الدينية في قالب حضاري جديد، يختلف عن حضارة الميلاد، والتي جاء فيها الدين في البداية. ومن خلال الفكر الديني، الذي يعبر عن الدين في المكان وعبر الزمان، يتم تحقيق التكيف بين التعاليم الدينية في سياق الحياة الراهنة. ولا نقصد من ذلك إخضاع الدين لظروف الحياة، ولكن تفسير الدين في ضوء الظروف المتغيرة للحياة، والتي تختلف عبر المكان والزمان.

وفي هذه العملية يتم وضع الدين، والإيمان الديني، في تصور وممارسة حضارية جديدة، ويصبح الدين منظومة عقائدية يؤمن بها الناس، بجانب انتمائهم لمنظومة القيم الحاكمة للحضارة. وهنا نلمح الفرق الأول بين الحضارة الدينية والحضارة غير الدينية، في أن الحضارة الدينية يحدث فيها اندماج بين المنظومة الدينية العقائدية، ومنظومة القيم الحاكمة للحضارة، فلا يمكن أن تقوم لمنظومة القيم قائمة، بدون الإيمان الديني في معناه الشامل والمطلق، وبغض النظر عن الاختلافات المذهبية أو الطائفية. فمنظومة القيم الحاكمة لحضارة الوسط، تتركز على الإيمان بالسلطة الأعلى المطلقة، وعلى القيمة المطلقة، التي لم يصنعها بشر، ولهذا لا يمكن أن نتصور استمرار هذه المنظومة في الوجود والتحقق، إن لم يكن هناك إيمان بمنظومة القيم العقائدية للدين، ولم يكن لهذه المنظومة العقائدية وجود على أرض الواقع.

بهذا نعرف الحضارة الدينية، بأنها الحضارة التي تقوم على منظومة قيم حاكمة ترتبط بمنظومة العقائد الدينية، حيث تمثل الأخيرة الإطار والمصدر الأعلى للأولى. ومن خلال ذلك تتحول القيم الخاصة بالحضارة إلى قيم مقدسة ذات مصدر ديني، وليست فقط قيما لا تتعارض مع الدين، بل قيم تمثل التحقق الحضاري الشامل للدين. وبهذا فإن الدين في هذا التصور لا يتحقق حضاريا بصورة متكاملة وشاملة، إلا في حضارة الوسط. ويتأكد هنا الخصوصية المميزة لحضارة الوسط عن الحضارات الأخرى، حيث يكون الانتماء إلى الدين مفضيا للانتماء إلى الحضارة، والعكس صحيح أيضا، فالانتماء للحضارة يؤدي إلى الانتماء للدين. مما يتأكد معه حالة الاندماج والتداخل، وحالة التكامل بين الدين والحضارة.

والأمر يختلف في الحضارات الأخرى، أي الحضارات الشرقية والغربية، من حيث موقع وموضع الدين السماوي فيها. ففي هذه الحضارات، يكون الانتماء إلى الحضارة غير مرتبط بالإيمان الديني، وكذلك يكون الإيمان الديني ليس له تأثير على

الانتماء الحضاري. وفي هذه الصورة، يكون الانتماء الحضاري هو الأساس المكون للاجتماع البشري، والمشكل للحضارة وتجمع الناس داخل إطار حضاري واحد. ثم يأتي دور الدين، والانتماء للمنظومة العقائدية الدينية مميزا لمن يؤمن بالدين، دون أن يرتبط ذلك بالانتماء الحضاري العام. ويمكن أن نتصور اختلافا في السياق التاريخي، بين اللحظات التي ينتشر فيها الإيمان الديني، وتلك التي ينحصر فيها الإيمان، ولكن ذلك لا يرتبط بتغير ما في منظومة القيم الحضارية، بل يشكل تغيرا في الثقافة السائدة، أو في البناء الثقافي المعرفي.

وغالبا ما يكون التوفيق بين المنظومة العقائدية الدينية ومنظومة القيم الحاكمة في الحضارة، ليس أمرا مستحيلا، فحضارة الغرب مثلا، ليست حضارة دينية الأساس، ولكن قيم الحضارة الغربية لا تتعارض مع الدين تعارضا يجعل انتشار الإيمان سببا في هدم الحضارة أو تغييرها تغييرا كليا. بل الملاحظ في تاريخ الأديان، أن الحضارات، ومن خلال القيم السائدة فيها، تمثل نوعا أو جانبا من القيم الإنسانية، فلا توجد حضارة خاطئة بالمعنى الديني. ولهذا نتصور أن التكيف والتوافق بين منظومة القيم السائدة في الحضارة، وبين العقيدة الدينية أمر متاح في كل الحضارات، ولكن المنتج الفكري الديني، يظهر مدى التنوع والثراء الإنساني للدين، والذي يتنوع عبر المكان والزمان.

بهذا يمكن أن ننظر للتاريخ الغربي الحضاري من خلال فترات ومراحل، بعضها سادت فيه منظومة العقائد المسيحية، وبعضها تميز بتنحي هذه المنظومة، أي أن بعض مراحل التاريخ الغربي تميزت بانتشار المسيحية، وبعضها تميز بانحسارها، ولكن في كل هذه الحالات، كانت منظومة القيم الغربية هي السائدة والحاكمة، لأنها لا تقوم على القيمة الدينية، ولا تقوم على الإيمان الديني، ولذلك يمكن لها أن توجد بدون الإيمان الديني. ولكن هذا لا يعني عدم وجود أي نوع من التغير في منظومة القيم السائدة والحاكمة في الحضارة بين فترات انتشار الدين وفترات انحساره، بل نعتقد أن هذه الفترات تمثل أطوارا حضارية، تشهد امتداد منظومة القيم الحضارية عبر هذه الأطوار، مع حدوث تغير فيها، من طور لآخر. ويصبح تغير حالة التدين من العوامل المؤثرة في التاريخ الحضاري الغربي، والتي تميز الأطوار الحضارية عن بعضها البعض.

أما في حضارة الوسط، فنجد أنها تقوم على المقدس الديني، ويصبح التزاوج بين منظومة العقائد ومنظومة القيم الحاكمة للحضارة تزاوجا مصيريا، وارتباطا عند المنشأ. ولهذا لا يحدث تغير في هذا التكوين عبر المراحل الحضارية، والتي تشهد استقرار منظومة القيم، كما تشهد استقرار منظومة العقائد الدينية. ولهذا رأينا أن الحالة التي تمثل أطوارا حضارية في حضارة الوسط، هي تلك الفترات التي تشهد ظهور الدين الجديد، لما لذلك من أثر في إعادة تشكيل منظومة العقائد الدينية ومنظومة القيم الحاكمة للحضارة. ولكننا نتصور أن منظومة القيم الحضارية، ومنذ ما قبل الأديان، كانت تمثل في حضارة الوسط منظومة دينية الأساس، وتمثل بحثا ونزوعا تلقائيا نحو الخالق، والقيمة السماوية الأعلى.

وفي داخل حضارة الوسط، نحتاج أحيانا للتفرقة بين منظومة القيم الحاكمة، وبين منظومة العقائد، وذلك لأن التفرقة تشرح بعض الظواهر المهمة في حضارة الوسط. فرغم أن حضارة الوسط، حضارة دينية الأساس، إلا أن أمة الوسط شملت المسلم وغير المسلم، كما شملت على مذاهب إسلامية متعددة، كما شملت كل المسلمين، أيا كانت درجة الإيمان وصحته. ونعني بذلك أن المقدس الحضاري، والذي يتمثل في القيم الحضارية الحاكمة، مثل عبر التاريخ الحضاري الإسلامي، جامعا حضاريا للأمة، جمع بينها حتى مع وجود اختلافات في العقيدة الدينية.

فالانتماء للحضارة، يعني أن الشخص المنتمي للحضارة يؤمن بها ويلتزم بقيمها، ويجد نفسه فيها، ويؤمن بما تشرعه من قواعد وأسس، وغيرها من العناصر الأساسية في الانتماء الحضاري. وهذا الانتماء الحضاري، ليس انتماء اختياريا، بل هو انتماء بنيوي، أي أنه انتماء متحقق بحكم الميلاد، وبحكم كيان الشخص وبنائه الداخلي. فالانتماء للحضارة، غير الإيمان الديني، لأن الانتماء للحضارة ليس اختياريا، بل هو انتماء بحكم الميلاد والنشأة. والإنسان لا يختار هذا الانتماء، ولا يمكن أن نتصور أنه انتماء مفروض عليه. فالإنسان يولد في سياق، ولا يولد في الفراغ، ومن السياق الذي يولد فيه، يتعلم الحياة والمعارف، بل يتعلم الإدراك، ثم ينمو إدراكه ليرى الحياة من خلال منظور حضاري محدد، يعبر عن انتمائه إلى الحضارة التي ولد فيها. كما يكتسب الإنسان من عملية التعلم التفاعلي الحياتي، خصائص الأسرة، والجماعة التي ينتمي لها. ومن كل هذه العوامل، يولد إنسان الحضارة، الذي لم يختر الانتماء لها، ولا يجوز له أن يختار.

وهذه الحتمية أو الصيرورة، ليست جبرا، ولكنها واقعا عمليا محضا. فحتى يولد الإنسان دون أن ينتمي لحضارة ما، ثم يحق له أن يختار الحضارة التي ينتمي لها في سنوات الرشد، حتى يتحقق ذلك علينا أن نتصور عزل الوليد عن الحياة وعن البيئة وعن اللغة، وعن كل المؤثرات الحياتية، بل عن كل الأهل والأسرة، حتى يبقى في مكان معقم حضاريا، ثم يختار هو الحضارة التي يريد الانتماء لها. وفي هذه الحالة الخيالية، لن يختار الإنسان شيئا، لأنه سيكون فقد فرصة التعلم، بما فيها تعلم التفكير والتخيل واللغة، وبالتالي فقد أدوات الحياة، وخرج من جماعة البشر.

ولهذا نقول أن الإنسان ينتمي للحضارة عندما يتعلم لغتها، ويتعلم تصوراتها ورموزها، وبهذا فإن التعلم الضروري للحياة، هو تعلم حضاري في التحليل الأخير. بالطبع يمكن أن نتصور طفلا مصريا يولد خارج مصر ويعيش في كنف حضارة أخرى، ويعزل تماما عن البيئة المصرية، وهنا يكون الطفل قد تعلم حضارة أخرى، ولم يعد مصريا إلا بالنسب. فالحضارة موضوع للتعلم، قبل أن تكون موضوعا للاختيار، أو موضوعا للوراثة الجسدية (البيولوجية). ولكن الأمر يختلف في المسألة الدينية عن المسألة الحضارية. صحيح أن الإنسان يولد ويعرف أن له دينا محددا لم يختر، ولكن هذا يحدث في حضارة الوسط فقط. فلأن حضارة الوسط حضارة دينية، فلا يمكن أن يولد الإنسان، دون أن يولد في الدين. أما في الحضارات الأخرى، فإن الإنسان يختار الدين، أو لا يختاره، في مراحل متقدمة من العمر، وحسب الرغبة الشخصية. ولكن هذا لا يمنع أن الدين اختيار، حتى في حضارة الوسط. فالإنسان يختار الإيمان، ويختار ممارسة العبادة، كما يختار أيضا البعد عن الدين. وبهذا نتصور أن إنسان حضارة الوسط، لا يختار الحضارة، بقدر ما يختار الإيمان الديني. والأمر نفسه في الحضارات الأخرى، ولكن في تلك الحضارات، تكون الاختيارات الدينية واسعة، وتتمثل في كل الأديان، وحتى الإلحاد والكفر.

بهذا المعنى، نصل إلى حقيقة أن الإنسان في حضارة الوسط ينتمي للحضارة بحكم الميلاد، أما إيمانه الديني، فهو في التحليل الأخير اختيار بدرجة مؤثرة. ومن خلال هذه التفرقة، نفهم أن الناس في حضارة الوسط، تنتمي لحضارة دينية بغض

النظر عن انتمائها الديني، من حيث الإيمان أو عدم الإيمان، أو من حيث الانتماء إلى الأديان السماوية. وهذه الحقيقة تحتاج إلى وضعها في نتائجها الواقعية. حيث نجد أن الإنسان في حضارة الوسط، متدين حضاريا، أي لديه نوع من التدين الحضاري، الذي يحير الكثير من المراقبين، لأنه قدر من الدين، ليس نمطيا في الدين، ولا يمثل تدينا كاملا إن صح هذا التعبير. وحتى نسجل هذه الظاهرة، يمكن أن نفصل هذا التدين الحضاري لدى كل الناس، فنجده متمثلا في نمط حياتي ومعرفي وثقافي، يقوم على وجود الله، وعلى دور إرادته الحاكمة للكون، وعلى الثواب والعقاب في الآخرة. وهذه العناصر مع غيرها تمثل التدين الحضاري السائد في حضارة الوسط، وهو القدر الأساسي من المعتقد الديني الذي يسود لدى الجميع رغم الفروق الدينية بينهم، إن جاز التعبير.

ويمكن أن نلاحظ وجود التدين الحضاري، لدى المسلم، ولدى غير المسلم. ولا نجد فرقا في هذا النمط الحياتي الديني، بين المسلم والمسيحي، من حيث الإيمان بالخالق وإرادة الله وسننه واليوم الآخر. ولهذا نرى أن كلا من المسلم والمسيحي في حضارة الوسط، ينتمي إلى حضارة الوسط، وينتمي إلى منظومة القيم الحاكمة، والتي تقوم على التدين، وفي نفس الوقت فإن كلا منهما ينتمي إلى منظومة عقائدية مختلفة. ومن الانتماء المشترك إلى منظومة القيم الحاكمة، تتحقق وحدة الانتماء الحضاري، وتتحقق وحدة الانتماء لقيم دينية الأساس، وهي في الوقت نفسه قيم دينية إسلامية للمسلم، وهي قيم دينية مسيحية للمسيحي، ولم يحدث ذلك من خلال أي نوع من التوفيق أو التكيف، لأن حضارة الوسط هي حضارة الميلاد للمسيحية والإسلام، وهي حضارة دينية في كل مراحلها وأطوارها، ولذلك تكون مع المسيحية نوعا من التكامل بين منظومة العقائد الدينية ومنظومة القيم الحاكمة، وكذلك مع الإسلام تكون نفس التكامل بين العقيدة والقيم. ومن هذا نصل إلى تماثل في النتائج الحاصلة من التزاوج بين الدين والحضارة الدينية الأساس في الحالة الإسلامية والحالة المسيحية.

ومن هذا أصبح الانتماء إلى الإسلام مفضيا للانتماء إلى حضارة الوسط، وكذلك الانتماء للمسيحية يفضي للانتماء إلى حضارة الوسط. ومن هنا لم يعد هناك اختلاف في العقيدة الحضارية للمسلم والمسيحي، إن جاز القول. وعليه لم

ينتج من اختلاف العقيدة فرقا في الانتماء الحضاري، أو تقسيما أو شقا لهذا الانتماء، بل ظل المسلم والمسيحي كلاهما ينتمي إلى منظومة قيم حضارية واحدة. ومن ذلك ينتج التنوع بين المسلم والمسيحي في منظومة العقائد، ومن ذلك يظهر التنوع في الثقافة السائدة أو الممارسات الحياتية والسلوكية، والأنماط المعرفية وغيرها، وكلها من الفروق التي تفرق بين الجماعات في حضارة الوسط.

وبنفس هذا المعنى نصل إلى مستوى آخر مهم يشرح مسألة تدين الحضارة. فبين المسلمين أنفسهم، يوجد نوع من التنوع في المذاهب، وهذا بالطبع لا يتعارض مع الانتماء الديني الواحد، والانتماء الحضاري الواحد. ولكن هناك فئة من الناس توجد في كل العهود والعصور، لا تنتمي حقيقة للدين إلا ظاهريا فقط، أو من حيث الاسم والعائلة. وهذا الشخص غير المتدين أو غير المؤمن، قد يكون مسلما أو مسيحيا حسب بياناته الأساسية، وهو في نفس الوقت لديه ما نسميه بالتدين الحضاري، ولديه أيضا نوع من الاهتمام بتحديد الدين الذي ينتمي له. وهو في التحليل الأخير متدين حضاريا، دون أن يكون مؤمنا أو متدينا حسب المعيار الديني الإيماني. وهذا النمط واسع الشيوع في حضارة الوسط، ولا نعني أنه أكثر شيوعا من المتدينين، ولكن نعني أنه نمط موجود وله حيز من الواقع، رغم أنه يبدو غير مفهوم دينيا. ونرى أن هذا النمط هو نتاج حضارة الدين، أو الحضارة المتدينة في أساسها. ففي حضارة الوسط، يمثل الانتماء للحضارة في حد ذاته، انتماء للمسلمات الدينية الأساسية، بل إن الانتماء للحضارة يرتبط بالانتماء لهذه المسلمات الدينية ولا يتحقق بدونه. فلا يمكن أن نتصور مثلا شخصا ينتمي إلى حضارة الوسط، ولا يؤمن بوجود الخالق، ولا نتكلم هنا عن الحالات الفردية بل الحالة العامة. ونصل من ذلك إلى نمط للشخص غير المتدين، يتميز بأنه ليس كافرا، ولا ملحدا، بل هو متدين بقدر، يمكن أن نسميه متدنيا حضاريا، حتى وإن كان بعيدا عن الإيمان الديني.

ولهذا فإن الرابط بين كل المسلمين، وكل المسيحيين، ثم كل المسلمين والمسيحيين معا، يحدث من خلال الانتماء الحضاري الجامع للأمة، ومن خلال التدين الحضاري السائد، إن جاز القول. وهو ما يحقق قدرا من الاتفاق على المبادئ الدينية لا يخرج عنه أحد، وكأن للتدين حدودا دنيا، أو أن هناك حدا أدنى للتدين

يتلازم مع الانتماء لحضارة الوسط، ومنه تأخذ طابعها الديني، وتحقق نوعا من التدين الحضاري المشترك بين كل أبناء الأمة، وكأن المشترك بين أبناء الأمة ليس حضارة فقط، بل تدين أيضا.

والحد الأدنى من التدين، أي التدين الحضاري، يؤدي إلى اختلاف كبير في مفهوم الكفر أو الإلحاد، بين حضارة الوسط والحضارات الأخرى. وليس الاختلاف في المفهوم الديني للكفر والإلحاد، ولكن في الدلالة الحضارية لهما. فالكفر والإلحاد بالمعنى الديني، أو في الإطار العقائدي، لهما معنى محدد في الدين، لا يختلف من مكان لآخر، أو من زمان لآخر. أما في السياق الحضاري، فالكافر أو الملحد، والذي قد يقر بذلك ويعلنه عن قناعة عقلية، يمارس في حياته نوعا من التدين الحضاري، الذي لا يستطيع الخروج منه، أو عليه، نظرا لانتمائه للحضارة نفسها. ولذلك نجد أن بعض المفكرين، الذين لهم منهج في الفكر يبتعد عن الدين أو يعادي الدين، وهم في الغالب من المتأثرين بالحضارة الغربية والداعين للمشروع الغربي، يمارسون في الوقت نفسه قدرا من التدين في اللغة واللفظ والسلوك، لا نجده لدى المفكرين الغربيين المعادين للدين.

ومن هنا نعرف أن التدين في الحد الأدنى، يمثل نوعا من الانتماء الحضاري، الذي لا يخرج عنه المنتمون للحضارة بشكل عام. ويؤدي هذا بالتالي لوحدة حضارية رغم اختلاف الموقف الديني، والذي يتنوع في كل تجمع بشري. ونتاج هذا أن الدين في حضارة الوسط موجود في كل الحالات، ولا يغيب عن الحياة ونمطها والسلوك الشائع فيها، أيا كانت الحالة الدينية العقائدية. ومن ذلك نتصور أن الدين يقوم بدور أساسي في الحضارة، في فترات الإحياء الديني، كما في فترات تراجع التدين. وكذلك يقوم الدين بدور محوري، حتى في الحالات التي لا يتحقق فيها الدين في النظام السائد في الحياة، نعني النظام الرسمي.

وبنفس المعنى السابق، لا نتصور أن تراجع التدين يؤدي إلى تراجع الانتماء الحضاري، أو أن يقوى الانتماء الحضاري في الفترات التي تشهد ظهور الحركات الدينية، ويختفي الانتماء الحضاري مع تراجع الحركات الدينية. وبمعنى أشمل، نلاحظ في حضارة الوسط أن الانتماء الحضاري، يستمر في كل الحالات، لأنه ضرورة حياتية، ومنه تنتظم الحياة وتوجد. وهو نفس الأمر الذي ينطبق على كل

الحضارات الأخرى، سواء الحضارات الشرقية أو الغربية. ولكن في حضارة الوسط، يكون الانتماء الحضاري ضروريا، ومستمرا في كل الظروف، مما يعني ضمنا أن التدين أيضا ضروري ومستمر في كل الظروف، لأن الحضارة والتدين يجتمعان في منظومة القيم الحضارية الحاكمة. ولهذا فإن انتماء الناس للموروث، في الحضارة الإسلامية، لا يتحقق فقط بالإحياء الديني، بل يتحقق من خلال الانتماء الحضاري المستمر، ويتأكد بالإيمان الديني. وبهذا يبقى التدين مصيريا، كما أن الانتماء الحضاري مصيري أيضا.

ومن الجانب الآخر، نستطيع أن نعرف العلاقة بين الدين والحضارة في المراحل الحضارية المختلفة، من خلال التأكيد على أن التراجع الحضاري يتمثل في عدم تحقق الحضارة على أرض الواقع، وفي الحياة العملية والسياسية والاقتصادية. وبالمثل يكون تراجع الدين في الحياة العملية والسياسية والاقتصادية، متواكبا مع التراجع الحضاري. فحالة التراجع الحضاري، في حضارة الوسط الإسلامية، تتمثل في عدم تحقق المقدس في الحياة العملية. فالتراجع يحدث، عندما لا يكتمل تطبيق المقدس في الحياة، أو يتعذر تطبيقه في الحياة نتيجة الظروف الحياتية المتراجعة، أو نتيجة النظم السائدة والتي تخرج عن المقدس أو لا تعبر عنه. ولكن الانتماء الحضاري المستمر، حتى في حالات التراجع، مثل ما يحدث في كل الحضارات، يتواكب أيضا مع انتماء ديني مستمر حتى في حالات التراجع. وهنا يتركز التغير في حالة التدين السائد، ودور الدين في الحياة، كما يتركز في حالة التراجع أو الصعود الحضاري، مع بقاء منظومة القيم الحاكمة للحضارة، وبقاء منظومة العقائد الدينية في موضع السيادة على حياة الناس والأمة.

ومنظومة العقيدة الدينية، لا تمثل فقط القيم العليا، بل هي منظومة متكاملة على مستويات متعددة، فهي تبدأ بالعقائد وتمتد إلى السلوك وقواعده، وإلى ممارسة العبادة. وبهذا تمثل منظومة العقيدة الدينية بناء متعددة المستويات، ويناظر مستويات البناء الحضاري، والذي يبدأ من العام والمجرد، حتى السلوك اليومي. ولهذا يمكن أن نتصور بناء الحضارة الدينية، وبناء المنظومة الدينية، بوصفهما بناءات متداخلة ومترابطة، على المستويات المتعددة. ومن خلال هذا التصور، يمكن أن نعرف الانتماء الحضاري الجامع في إطار منظومة القيم الحاكمة، حيث يتحقق في هذا

المستوى وحدة القيم الحضارية والدينية الجامعة لكل أبناء الأمة، ثم في المستويات التالية لذلك، تظهر الفروق الدينية بكل أنواعها، في مستوى الثقافة والسلوك. ولهذا يكون تحقق الحضارة والدين في حياة الأمة مترتبا على الضرورة الحياتية، لأبناء الأمة، أما التحقق بالمعنى الكامل، فإنه يتوقف على الحالة الحضارية والحالة السياسية. ونعني بهذا أن بقاء الحضارة والدين داخل الأمة، مرتبط بممارسة الحياة اليومية، ولهذا لا تتم تنحية الدين عن الحياة، وإن تمت تنحية الدين عن السياسة. ونقصد من ذلك أن تنحية الدين عن الحياة، تعني أن يتم تنحية الثقافة السائدة، وتنحية أنماط السلوك والمعرفة، أي تنحية الحضارة، والحضارة لا يمكن أن تنحى لأنها ضرورة للحياة.

فإذا كان المقدس الديني يكسب حضارة الوسط طبيعتها المتماسكة والمستمرة، فإن تدين حضارة الوسط يؤدي إلى الحفاظ على الدين في المراحل التي تتم فيها محاولات لتنحية الدين عن الحياة. ومن هنا نفهم العلاقة بين المقدس الديني والمقدس الحضاري، أو بين التدين في الدين والتدين في الحضارة، فكلاهما نتج عنه نموذج حضاري له قدرة عالية على الاستمرار، وإعادة الإنتاج والصمود في وجه المتغيرات والاعتداءات. مما أكسب حضارة الوسط تلك الاستمرارية الحضارية المتوازنة، من خلال العلاقة التفاعلية الإيجابية بين التدين في الدين والحضارة. كذلك لا نتصور طبقا لهذه الطبيعة الحضارية، أنه يمكن الحديث عن فصل الدين عن الحضارة، أو فصله عن الحياة، أو فصله عن الاقتصاد أو السياسة، فالدين لا يفصل عن حضارة الوسط، والحضارة تهيمن على كل جوانب الحياة، ولا يمكن فصل جانب عن آخر. وبهذا يصبح التكامل بين الدين والحضارة، والتكامل بين مختلف جوانب الحياة، سمة أساسية في حضارة الوسط، أي الحضارة الإسلامية.

الثنائية المندمجة والمنفصلة :

إذا كانت حضارة الوسط تتميز بالمعنى والمادة، أو معنى المادة، فإن حضارة الشرق تتميز بالمعنى، وحضارة الغرب تتميز بالمادة، وهو ما يترتب عليه اختلاف العلاقة بين الدين والدنيا في الحضارات الثلاث. فحضارة الوسط تقوم على الدين والدنيا، أما حضارة الغرب فتقوم على الدنيا، وحضارة الشرق تقوم على المعتقدات

الدينية البشرية، أي التي تمثل تصورات دينية بشرية ووثنية. وهنا يمكن أن نفهم العلاقة بين الدين والدنيا في حضارة الوسط من خلال العلاقة بين المقدس الحضاري والمقدس الديني. ففي حضارة الوسط نجد أن المنظومة العقائدية الدينية توجد في تلاحم مع منظومة القيم الحاكمة، كما نجد أن الحضارة تتميز بالتكوين الجامع بين المعنى والمادة، وهو ما يؤدي إلى رؤية حضارية جامعة للدين والدنيا. وتتأكد هذه الرؤية في الاندماج الحادث بين التدين في الدين والتدين الحضاري، وبين القيم الدينية العليا والقيم الحضارية الحاكمة.

ويعني هذا أن الحضارة تقوم على قيم للدنيا وقيم للدين، وأن هذه القيم تشكل معا وحدة واحدة لا تنفك، وبالتالي نفترض أن هذه القيم تترابط، وتتغذى وتقوى من ترابطها واتساقها. أما في الحضارة الغربية، فنجد أن القيم الدنيوية هي السائدة، أما القيم الدينية فهي قيم متنحية، مما يخلق نوعا من الثنائية، بين قيم للدنيا وقيم للدين. وقد تظهر هذه الثنائية على أرض الواقع وفي اللحظة الواحدة، من خلال سيادة القيم الدنيوية في الحضارة، ثم وجود القيم الدينية لدى المؤمنين. وقد تظهر الثنائية بين القيم الدنيوية والقيم الدينية عبر الأطوار الحضارية، حيث يمكن أن تسود القيم الدنيوية في طور حضاري، وتنحي القيم الدينية تماما، ثم تظهر القيم الدينية والدنيوية في طور حضاري آخر.

وبنفس المعنى نتصور حضارة الشرق. والحقيقة أن حضارة الشرق لم يسد فيها الدين السماوي، ولكن غلب عليها الأديان الوثنية والعقائد البشرية. ولهذا نجد في حضارة الشرق مقدسا دينيا بشريا، وهو أيضا المقدس الحضاري. فالمقدس الحضاري هو اختيار بشري للجماعة أو التجمع البشري الحضاري، ولكن الدين في الشرق بشري أيضا، أو وثني، ولهذا تتجمع طبيعة المقدس الحضاري والمقدس الديني في حضارة الشرق، وتصبح الحضارة لها مقدس دنيوي واحد، أو مقدس بشري الصنع، ولكنه مقدس يقوم على فكرة تتجاوز المادة، وتتسامى عليها. وبهذا نجد أن حضارة الشرق تهدف إلى السيطرة على الدنيا بوصفها حاجات دنيا، وتسمو فوقها بالإرادة البشرية، وتمارس نوعا من الغيبية الدينية، ولكن من خلال فكرة مقدسة من صنع البشر. وكأن المقارنة بين حضارة الغرب وحضارة الشرق، تصل بنا إلى حضارات تقوم على مصادر دنيوية، ولكن حضارة الغرب تهدف إلى تحقيق

الدنيا بالمعنى المادي، أما حضارة الشرق فتهدف إلى التسامي على الدنيا بمعنى غيبي.

بهذا يمكن أن نتصور أن حضارة الشرق تمثل حضارة دنيوية تقوم على سيطرة الغيب الدنيوي على المادة الدنيوية، أما حضارة الغرب فتمثل أيضا حضارة دنيوية، ولكنها تقوم على سيطرة المادة الدنيوية، على الغيب الدنيوي. ولأن حضارة الغرب شهدت وجودا دينيا مسيحيا ملحوظا، لذلك فإنها تغلب المادة الدنيوية على الغيب الدنيوي، كما تغلبها على الدين. ولكن في حضارات الشرق والغرب، لا يمكن أن نتصور حياة وحيدة القطب، يغلب فيها الغيب الدنيوي أو المادة الدنيوية، بل الأقرب للتصور أن نصف حضارات الشرق والغرب بالثنائية غير المندمجة، فهذه الحضارات تقوم على التقابل بين قطبين للثنائية، يفترض صيغة «أما . . . أو». ففي الحضارة الغربية تصبح الصيغة، إما الدنيا أو الدين، وفي الحضارة الشرقية تصبح، إما الغيب الدنيوي أو الدنيا. فالحضارة الغربية تغلب المادة والدنيا، ولذلك تنحي الدين والمعنى، وتمثل بذلك ثنائية بين قطبين بينهما نوعا من التعارض المفترض، كما إن بينهما نوعا من الصدام، فكل منهما بديل للآخر. وهو نفس ما نجده في حضارة الشرق، التي ترى التعارض بين روح الإنسان وجسده، أو بين رغباته وإرادته، ولذلك تغلب الروح على الجسد، وتغلب الإرادة على الرغبات. وبذلك تتكون ثنائية تقوم على التقابل والتعارض.

أما في حضارة الوسط، فإن الدين يتحقق في الدنيا والدنيا تتحقق بالدين. فالنموذج الحضاري الوسطي يعتمد على منظومة العقيدة الدينية السماوية، ومنها يؤكد على الدين والروح والمعنى والغيب، ثم يقوم النموذج الحضاري على منظومة القيم الحاكمة، وهي قيم تتأسس على الإنجاز الحضاري البشري، وتأتي من الدنيا، ولكنها تقوم على القيم الدينية ومنها وتتأسس بنوع من التدين الحضاري، لهذا تصبح العلاقة بين الدين والدنيا علاقة لا تنفك، مثل العلاقة بين منظومة العقائد الدينية ومنظومة القيم الحضارية الحاكمة.

وفي حضارة الوسط تتجمع الثنائية في إطار من الوحدة، ولهذا لا نعتبرها ثنائية بل وحدة وتوحيد. أما في حضارات الشرق والغرب، فإن الثنائية تتحقق بالتعارض والمقابلة بين قطبين، هما في حضارة الوسط لا يوجدان إلا معا. معنى هذا أن

الثنائية تتمثل في معنيين لا يوجدان معا، أما الوحدة فهي تظهر بوجود المعنيين معا. وبهذا يمكن أن نعرف الثنائية المندمجة والثنائية المنفصلة، فالأولى: تمثل حالة الاندماج بين القطبين، أما الثانية فتمثل حالة التعارض بين القطبين.

ونتصور أن حضارة الوسط بوصفها حضارة دينية حققت تلك الثنائية المندمجة أو التوحيد والوحدة في القيم، لأنها حضارة دينية ولأنها حضارة الدين السماوي. فهي الحضارة التي تجمع فيها بامتياز المنجز البشري مع الرسالة السماوية. وهذه الرسالة لم تكن ضد الحضارة ولا ضد الإنجاز البشري، بل هي رسالة لتنظيم حياة الناس نحو غايات سامية. ومن هنا أصبح التزاوج ضروريا بين الحياة التي تعبر عن تحقق غايات الدين وبين الدين نفسه، فالدين لا يتحقق بدون الحياة. ولأن الرسالة الدينية سماوية، والفعل الحضاري بشري، لذلك تكونت الثنائية المرتبطة، بقدر ارتباط الدين بالفعل البشري، وبقدر اختلاف الفعل البشري عن الرسالة السماوية. فهما من طبيعة مختلفة، فالرسالة إلهية والفعل الحضاري بشري، ولكن الترابط بينهما أن الدين يتحقق في البشر، ورغم الترابط هذا، إلا أن الدين يبقى سماويا إلهيا، والفعل الحضاري يبقى بشريا. وبهذا تتكون الثنائية الحضارية، التي يمكن النظر لها بوصفها ثنائية، عندما نتكلم عن مكوناتها وطبيعتها، ويمكن النظر لها في إطار الوحدة، عندما نتكلم عن الواقع الترابطي الداخلي لها.

إذن، هناك ثنائية توجد معا، وفي هذا الوجود يتحقق الترابط، كما يتحقق التعضيد. ولكن هناك ثنائية يوجد قطبها الغالب مسيطرا على قطبها المغلوب، وبينهما يحدث الصراع، والذي يترجم لحظات التغير والتحول الحضاري. ونعتقد أن من المهم التفرقة بين حالات الثنائية المختلفة، فهي ثنائية «واو العطف»، في مقابل ثنائية «إما أو». فحضارة الوسط هي حضارة الدين «و» الدنيا. أما حضارات الشرق والغرب فهي حضارات «إما» الدنيا «أو» الدين.

وبسبب الثنائية المتلاحمة بين الدين والدنيا في حضارة الوسط، والتي تعني في التحليل الأخير، الترابط بين المعاني دون التعارض بينها، تتميز حضارة الوسط بالثبات الواضح لمنظومة القيم الحاكمة. ولهذا فإن التغير الحضاري عبر المراحل الحضارية، لا يعد تغيرا في الطور الحضاري، أي أنه ليس تغيرا في منظومة القيم، وأيضا ليس تغيرا في منظومة العقائد الدينية. ولهذا أيضا يرتبط التغير في منظومة

القيم الحضارية بتغير الدين السائد، أي تغير منظومة العقائد الدينية السائدة. ولكن مع استمرار منظومة العقائد الدينية السائدة بدون تغير، تستمر أيضا منظومة القيم الحاكمة للحضارة بدون تغير. وهذا ما جعلنا نرى أن الأطوار الحضارية بوصفها فترات التغير الكبرى، لا تحدث إلا مع تغير العقائد الدينية السائدة، وبدون هذا التغير، تتغير الحضارة عبر مراحل حضارية، والتي تمثل درجة أقل من التغير الحضاري، الذي لا يمس منظومة القيم الحاكمة.

وبمعنى آخر، يمكن أن ننظر لهذه المسألة من خلال حقيقة أن الثنائية المتلاحمة بين الدين والدنيا، وفي كل مكوناتها من القيم والعقائد، لا تقوم على التعارض بين القيم، وبالتالي لا تشهد الثنائية المتعارضة، التي تؤدي في حد ذاتها إلى التغير الحضاري المؤثر. فوجود قيم متعارضة داخل النموذج الحضاري، يؤدي إلى سيادة قيمة على أخرى، وبالتالي تبقى القيمة الأخرى في حالة تنحّ. ومن هذه الحالة يتكون قدر من التوتر والاضطراب، نتصور أنه يظهر في حالة التراجع الحضاري، وضعف النموذج الحضاري، وبالتالي ضعف القيمة السائدة، وتراجع تحققها في الواقع، وكذلك تراجع مدى الإشباع الذي تحققه للناس. وفي هذه الحالة يظهر التوتر الناتج من تنحية القيمة الثانية، مما يدفع نحو ظهور هذه القيمة، وخروجها من حالة التنحي، للتصارع مع القيمة المقابلة لها، وتحقق عليها قدرا من السيادة. وتلك الحالة تؤدي إلى حدوث قدر ملحوظ من التغير الحضاري، ينتج عن خروج القيمة المتنحية عن حالة التراجع، وظهور دورها في الحياة.

لهذا نتصور أن التغير الحضاري في مستوى القيم الحاكمة للحضارة، يتوقف على منظومة القيم نفسها، وعلى تكوينها الداخلي. فكلما كانت منظومة القيم تحقق قدرا ملحوظا من التجانس والترابط الداخلي، كلما كانت أقل عرضة للتغير. وكلما كانت منظومة القيم تقوم على الصراع والتوتر الداخلي بين القيم المكونة لها، كلما كانت أكثر عرضة للتغير. وفي حضارة الوسط نشهد قدرا متميزا من التجانس والترابط الداخلي بين القيم، مما يجعل تحقق القيم مترابطا، فكل قيمة تكتسب تحققها ومكانتها من القيمة الأخرى. وهكذا يتضاءل الصراع الداخلي في منظومة القيم. ولكن كل منظومة للقيم تقوم على سيادة قيمة على القيم الأخرى، فالمنظومة لا تقوم على التساوي بين القيم من حيث الأهمية والدور والمكانة. وفي حضارة

الوسط، تتكون منظومة القيم من قيم متعددة، ولها درجات مختلفة من التفضيل والسيادة، ولكن هذه الدرجات أو المستويات المختلفة من السيادة، تتوازن وتترابط عند قمة هرم القيم، حيث قيم التدين والدين. فمن خلال القيمة العليا للتدين، تنتظم القيم بعد ذلك داخل هرم القيم، من خلال القواعد والأسس العامة التي تنتج من الدين نفسه. ولأن الدين مفارق للبشر، ومتجاوز للاختيارات البشرية، لذلك يصبح التنظيم الداخلي للقيم قائما على أسس متجاوزة للبشر، ولا تمثل مجالا للصراع بين الاجتهادات البشرية.

نصل من ذلك إلى حقيقة تكون منظومة القيم في حضارة الوسط، من بناء من القيم المترابطة على أساس إلهي، لم يأت من الناس، بل من الدين. وهكذا تنتظم القيم داخل سياق لا يظهر قدرا من الصراع والتوتر الداخلي، وتتحقق به الثنائية المتلاحمة. وفيها يصبح شرط كل قيمة هو تحقق القيمة الأخرى، وبالتالي يكون الترتيب الهرمي قائما على أولوية تحقق القيم. فالقيمة الأعلى تتحقق من ذاتها وبذاتها، وهي قيمة الدين، فتحققها يأتي من منبعها الإلهي. وبتحقق هذه القيمة تتحقق القيم التالية لها، ومن خلال تحقق الأخيرة تتحقق التالية، وهكذا. ولهذا لايحدث التوتر والصراع الداخلي، نظرا لوجود التحقق الشرطي بين القيم، والذي يجعل كل قيمة معتمدة على وجود القيم الأخرى.

ولكن في النموذج الحضاري المعتمد على الثنائية المتصارعة، يصبح تحقق بعض القيم، مرتبطا بتنحية القيم الأخرى، ومن ذلك يحدث التغير الحضاري الواضح، والذي يشمل منظومة القيم، عندما تخرج قيمة من حالة التنحي إلى حالة التحقق، لأن ذلك يعني أن قيمة أخرى سوف تدخل في حالة التنحي. ومن المسافة الفاصلة بين القيمة والقيمة المقابلة لها، تتكون المسافة التي تتحرك فيها منظومة القيم، وهي بالتالي مساحة التغير بين الأطوار الحضارية. ولكن هذا التغير لا يمثل تغيرا كاملا، ولا هو بالطبع تغيرا من نموذج حضاري إلى نموذج حضاري مختلف عنه كلية، بل يمكن أن نتصور التغير بين الأطوار الحضارية، والذي ينتج من الثنائية المتصارعة في القيم، بأنه تغير لمكون من مكونات منظومة القيم الحاكمة للحضارة. وبهذا لانتصور مثلا أن الحضارة الغربية، والتي تقوم على الصراع بين قيمة الدنيا وقيمة الدين، سوف تتغير عبر الأطوار الحضارية، لتكون في طور حضارة الدنيا وفي طور

آخر حضارة دينية مثل حضارة الوسط. فالتغير الحضاري في النهاية تغير محدود بالإمكانيات الحياتية والطبيعية. فإذا تصورنا مثلا إمكانية أن يصل التغير الحضاري لحد يغير الحضارة إلى أخرى، فإن معنى هذا حدوث انقطاع حضاري، وهو أمر لايمكن أن يحدث، لأن الحضارة هي وسيلة الحياة، وانتقال الحضارة عبر الأجيال، يعني انتقال وسائل الحياة وطرق التكيف، والمعرفة، عبر الأجيال. فإذا كان التعلم الاجتماعي، هو وسيلة الوليد للدخول إلى الحياة، وفي هذا التعلم يتم نقل الحضارة، لهذا لا يمكن أن تنقطع الحضارة، وتفقد التراكم البشري المعرفي، الذي يجعل الحياة تستمر.

ومعنى هذا أن التغير الحادث في الحضارة، هو تغير جزئي في كل الحالات، ويختلف في الكم والكيف بين النماذج الحضارية، ولا يمثل في كل الحالات تغيرا كليا للحضارة. وبهذا المعنى، يمكن أن نقترب من الحضارة الغربية بوصفها نموذجا للحضارة القائمة على الثنائية المتصارعة. فالحضارة الغربية هي حضارة المادة، وهي أيضا الحضارة التي تسود فيها قيمة الدنيا. ومن خلال التغير الحضاري، تظهر قيمة الدين في بعض أطوار الحضارة الغربية، ولكنها تظهر في داخل النموذج الحضاري القائم على المادة، والقائم أيضا على الثنائية المتصارعة. وفي هذه الحالة سنجد أن قيمة الدين تسود على قيمة الدنيا، دون أن تنتهي الثنائية، بل يظل الصراع بين الدين والدنيا. ويترجم ذلك في محاولة فرض سيادة قيمة الدين على قيمة الدنيا وتنحيتها. وبعد أن كانت السيادة للعقل باسم الدنيا، أو عن قيمة الدنيا، تصبح السيادة للدين والمؤسسة الدينية، وتتراجع سيادة العقل، وبالتالي تتراجع سيادة الدنيا كمصدر للقيمة الحاكمة. ولكن المنظومة المادية تبقى كما هي، بعد تغير أوضاع القيم بداخلها.

نقصد من ذلك أن التحول ليس للنموذج الحضاري، بل لأولويات القيم داخل منظومة القيم الحاكمة. والحقيقة أن مسألة التوالي بين قيمة الدين وقيمة الدنيا، تحتاج إلى تصور واضح يقترب من فهم التغير التاريخي الحادث في الحضارة الغربية. ففي حالة سيادة قيمة الدنيا، وسيادة قيمة المادة، نجد أن قيمة الدين تتنحى عن التأثير العام، وتخضع لتأثيرات منظومة القيم السائدة. وعندما يحدث التغير الحضاري، تصعد قيمة الدين في منظومة القيم، لتصبح القيمة المركزية، ولكنها

لاتغير منظومة القيم، ولا تغير النموذج الحضاري، فالذي يتغير فقط القيمة التي تحتل مكانة المركز داخل منظومة القيم. وبهذا المعنى، فإن قيمة الدين عندما تظهر في الحضارة الغربية، لا تصبح القيمة المرجعية، ولا القيمة المنشئة لمنظومة القيم، بل تصبح فقط القيمة التي تحتل مركز القيم. وهو أمر يختلف عما يلاحظ في حضارة الوسط، حيث نجد أن قيمة الدين هي القيمة المرجعية لمنظومة القيم، والقيمة المنشئة والمشكلة للقيم الأخرى في المنظومة. ولهذا تصبح منظومة القيم في حضارة الوسط نابعة من قيمة الدين، أما في الحضارة الغربية، فإن منظومة القيم السائدة في الحضارة، والمشكلة للنموذج الحضاري، تنبع من القيم المرجعية للحضارة، وهي قيمة المادة وقيمة الدنيا. وعندما يحدث التغير الحضاري، وتصبح قيمة الدين القيمة المركزية في منظومة القيم، تظل المنظومة نابعة من قيمة المادة وقيمة الدنيا، كقيم مرجعية منشئة لمنظومة القيم.

وهكذا يمكن أن نرى حالة الثنائية المنفصلة في تجسدها في حالة التغير الحضاري، حيث يحدث تبادل بين قطبي الثنائية على الوضع المركزي داخل منظومة القيم. ولكن أحد قطبي المركزية يحتل الوضع المركزي في فترات، كما أنه يمثل القيمة المرجعية المنشئة لمنظومة القيم، أما القطب الآخر، فهو القطب المتنحي، والذي يحتل الوضع المركزي في فترات أخرى، دون أن يتحول لقيمة مرجعية أو قيمة منشئة لمنظومة القيم. وبهذا يختلف الوضع التاريخي للقيم في الحضارة. ففي الحضارة الغربية تمثل المادة والدنيا، القيمة الحضارية التاريخية، والتي تكتسب منها الحضارة طبيعتها عبر التاريخ، أما قيمة الدين فتمثل في وضعها المركزي، سمة لطور حضاري محدد، دون أن يكون لها الوضع التاريخي.

يدفعنا هذا إلى تصور وضع الحضارة الغربية في حالة سيادة قيمة الدنيا، ووضعها في حالة سيادة قيمة الدين. ففي حالة سيادة قيمة الدنيا، تكون منظومة القيم في حالة من الاتساق والتجانس الداخلي، وبالتالي في حالة من التكامل بين القيم. وتعد هذه الحالة ممثلة للوضع النموذجي للحضارة الغربية، أي الوضع المثالي للحضارة، والذي يحقق اتساق الحضارة الداخلي، ومعه تتحقق الحضارة في الواقع، وفي المنجز الواقعي والعملي والمادي. أما في حالة وصول قيمة الدين إلى المركز، فإن منظومة القيم الحاكمة للحضارة تكون في حالة من حالات عدم

التجانس الداخلي، ومعه نتصور تصاعد التوتر الداخلي في الحضارة، حيث لاتتسق قيم المنظومة الحضارية مع سيادة القيمة الدينية. وكأن القيمة الدينية في هذه الحالة تنتج حالة حضارية لا تأتي من القيمة الدينية رغم وضعها المركزي.

ولكن في حالة وصول القيمة الدينية إلى مركز منظومة القيم في الحضارة الغربية، تتحقق الحضارة أيضا على أرض الواقع، ولكن تحققها لا يبلغ المستوى الذي تصل له في حالة مركزية قيمة الدنيا. وبهذا يمكن أن نعرف الفترة التي تتصف بمركزية قيمة الدين، بأنها تمثل طورا حضاريا للحضارة الغربية، ولكنه ليس الطور النموذجي للحضارة، حيث يغلب عليه التعارض أو عدم الاتساق الداخلي. وكأن الحضارة الغربية تحقق نفسها في الصورة النموذجية، عند سيادة قيمة الدنيا، ثم تحقق نفسها في طور آخر، دون أن يكون تحققها كاملا أو متسقا مع كل الغايات التي تسود في الحضارة، وذلك في حالة سيادة قيمة الدين المتنحية. ومن هذا يكون للحضارة الغربية أكثر من طور حضاري، أولهم الطور الدنيوي والذي يحقق التقدم الغربي المتميز، والثاني الطور الديني والذي لا يحقق نفس التقدم بنفس التميز.

ونتصور أن الحضارة الغربية، عندما تصل لمرحلة التراجع الحضاري، تنهي الطور الحضاري المتقدم، والذي يتميز بسيادة قيمة الدنيا، ثم تدخل الحضارة في دورة جديدة، تبدأ بمرحلة الكفاح الحضاري، ثم الصعود الحضاري، وبعده الجمود ثم التراجع، وفي هذه الدورة الحضارية، تدخل الحضارة في طور حضاري جديد، يتميز بمركزية قيمة الدين، ولكنه طور لا يصل إلى مستوى الصعود الحضاري المتحقق في الطور السابق له، والذي تميز بسيادة قيمة الدنيا. وربما يمكن النظر إلى الطور الديني، باعتباره مساويا للطور الدنيوي، وقد يرى البعض أن الطور الديني هو الذي يمثل التقدم الحقيقي. ولكن المحك المناسب للنظر إلى المقارنة بين الطور الديني والطور الدنيوي، هو ما يتحقق على مستوى التاريخ البشري، والتاريخ الحضاري. حيث تشير وقائع التاريخ الحضاري، أن الغرب حقق أقصى تقدم، وأقصى سيادة على العالم، في أطواره الدنيوية، ولكنه لم يحقق السيادة في التاريخ في أطواره الدينية. كذلك يمكن أن نعقد المقارنة بين الأطوار من خلال الاتساق الداخلي، والذي يظهر أثره على الطور الديني بوضوح، حيث يغلب في الطور الديني، السيادة المتجسدة في البشر والمؤسسات، والتي تأتي منها الدولة الدينية،

والتي تمثل في تصورنا نموذجا للخلط الحادث في منظومة القيم الحضارية، حيث المكون الديني والدنيوي يجتمعان دون أن يحدث بينهما التجانس والاتساق.

ومن خلال هذا التصور، نصل إلى تاريخ حضاري يحتوي على ثنائية في أطواره الحضارية، حيث يصبح التغير بين الأطوار ناتجا من تغير القيمة التي تحتل المركز في الثنائية المتصارعة. ولهذا لا نتصور هذه الأطوار في النموذج الحضاري القائم على الثنائية المندمجة أو المتلاحمة. وما يمكن أن نتصوره في حالة الثنائية المتلاحمة، كما في حضارة الوسط، أن يختل التوازن بين قطبي الثنائية في حالات التراجع الحضاري، ثم يعود التوازن مرة أخرى مع مرحلة الصعود الحضاري. وبهذا المعنى، يكون أفضل توازن متحقق بين الدين والدنيا في حضارة الوسط، متمثلا في مرحلة الصعود الحضاري، ثم ومع الدخول في مرحلة الجمود الحضاري، نتصور أن قيمة الدين تجور على مساحة قيمة الدنيا، كجزء من الاتجاه المحافظ على الصعود، ويستمر هذا الوضع حتى حالة التراجع الحضاري، ليصبح سيادة الدين في مساحات لقيمة الدنيا، ممثلا لحالة دفاع الحضارة عن نفسها. ثم يمكن أن نتصور الحالة التي تحتل فيها قيم الدنيا مساحات من قيمة الدين، أو التي تشهد قدرا من التراجع النسبي لقيمة الدين، وفي هذه الحالات تتسم الحضارة بالتفكك، وهي أعلى درجات التراجع الحضاري. وبعد ذلك يعود التوازن مرة أخرى لمنظومة القيم مع الصعود الحضاري.

بهذا يمكن أن نعرف التغير في الثنائية المتلاحمة، بأنه يعبر عن درجة من فقدان التوازن داخل الثنائية، ثم عودة هذا التوازن مرة أخرى. أما في الثنائية المنفصلة، فإن التغير يمثل تبديلا بين قطبي الثنائية، فيحتل القطب الغالب موضع المركز، ثم يحتل القطب المتنحي موضع المركز. وبهذا تكون الأطوار الحضارية شاهدة على حدوث تغير ما في المقدس الحضاري، أما المراحل الحضارية فلا تشهد تغيرا في المقدس الحضاري، بل تشهد تغيرا في البناء الثقافي. ونعني بهذا أن التغير الحادث في منظومة القيم الدينية في حضارة الوسط، والذي يفقدها التوازن الداخلي، ثم يعود مرة أخرى، هذا التغير يحدث في بناء الثقافة والمعرفة، وليس في المنظومة نفسها، حيث يحدث الخلل في التوازن بين القيم في منتجها الثقافي، أي الحياتي والتطبيقي. فالتوازن بين القيم يحدث في بناء الثقافة، ثم يظهر في الثقافة والسلوك

والأنماط المعرفية وغيرها. وبهذا يكون التوازن فعلا متحققا على أرض الواقع. وكلما تحققت القيم الحضارية في حضارة الوسط، في صورة متوازنة، كلما كان هذا تعبيرا عن النهوض الحضاري. أما التحقق غير المتوازن فهو يصاحب حالات ضعف الحضارة، أي التراجع الحضاري.

دلالات الثنائية:

من الغالب في الفكر الإنساني، القول بالثنائيات. فالمقابلة الأساسية بين الخير والشر، تتمدد في الحياة والفكر لعدد لا نهائي من الثنائيات، التي تتقابل المعاني فيها، على أساس المعنى وضده. وهذه الثنائية في الواقع العملي، تمثل وقائع الحياة وتنوعها، كما تمثل حقيقة المقابلة بين المعاني، حيث يكون لكل معنى، مفهوم آخر مختلف عنه، ويحمل دلالة عكسية له. والتقابل الثنائي للمعاني، يمثل حالة طبيعية، وفيها تتحدد الاختيارات البشرية، عبر القطبين المتضادين للفكرة أو المجال. ولكن الثنائية المتمثلة في المقابلة بين الخير والشر، تختلف كليا عن الثنائية بين الروح والجسد، وبين الدين والدنيا، والمعنى والمادة. فثنائية الخير والشر، تمثل مجال المفاهيم المتعارضة، والتي لا تجتمع، وفيها يكون تحقق معنى يؤدي مباشرة لعدم تحقق المعنى الثاني المقابل له. فالعدالة لا تتحقق مع الظلم، وتحقق العدالة يؤدي إلى محاربة الظلم والقضاء عليه، كما أن تفشي الظلم، يؤدي إلى القضاء على العدالة.

وثنائية الخير والشر، تمثل المعاني التي اتفق عليها الناس، وتحددت في دلالات متعارضة، وبالتالي تمثل الثنائيات التي لا يمكن الجمع بينها، أو إحداث أي قدر من التوفيق بينها. ويمكن ملاحظة هذه الثنائيات في الثقافة الإنسانية عامة، وعبر كل الحضارات. وربما تختلف الثنائيات عبر الحضارات، ولكن بعضها يمثل ثنائيات شائعة في التاريخ الإنساني. حيث نتصور وجود قدر من الاتفاق العابر للحضارات، والذي يمثل الأخلاق والقيم العامة، التي حازت على الاتفاق البشري التاريخي. يؤدي هذا إلى وجود ثنائيات للمعنى والمعنى المضاد، تنتشر في كل الحضارات والثقافات. ولا يمكن تمييز الحضارات من خلال هذا النوع من الثنائيات، بل يعتبر التقابل بين المعنى وضده من خصائص الثقافة، ونوع من وسائل

التعبير عن المفاهيم، وتعريفها في صياغات جامعة مانعة، تحدد المفهوم، وتحدد المعنى المضاد له.

وعلى الجانب الآخر، نلمح الثنائيات الاختيارية، والتي تمثل مجالا للاختيار الحضاري التاريخي، وهي ليست ثنائيات بين المعنى وضده، ولكنها معان ومفاهيم متعددة، تتكون بينها علاقات، تختلف من حضارة لأخرى. وهنا تظهر أهمية ثنائيات مثل الروح والجسد، والمعنى والمادة، والدين والدنيا، بوصفها ثنائيات فاصلة في التفريق بين الحضارات، وإظهار التنوع الحضاري البشري، عبر التاريخ. ومن المناسب أن ننظر لتلك الثنائيات بوصفها مكونات للحياة والثقافة، ومجالات للقيم، وتكوينات معرفية. وهي بهذا لا تمثل التضاد، ولا تكون مقابلات طبيعية لاتلتقي، ولكنها مكونات ثقافية، تتحدد العلاقات بينها تبعا للحضارة والثقافة السائدة. وهي في الغالب تمثل الجوانب الأساسية للحياة البشرية. فالمعنى جزء من حياة الناس، كما أن المادة جزء آخر مهم. وبنفس المعنى، نجد أن الروح جزء من الكيان الإنساني، كما أن الجسد جزء آخر. والدين جزء من الحياة الإنسانية، كما أن الدنيا جزء آخر. والموقف من هذه التكوينات الحياتية، يحدد العلاقة بين المكونات، ويصوغها في علاقة سلبية أو إيجابية، مما يحدد دور كل مجال في مواجهة المجال الآخر.

وعندما نحدد العلاقة بين الروح والجسد، نحدد دور كل منهما في حياة الناس، وبالتالي نحدد الدور الأهم، ثم الدور التالي له. وفي هذا التحديد، يمكن أن تكون العلاقات المصاغة بين المفهومين، تؤدي إلى سيادة أحدهم على الآخر، أو إلى إحداث الصراع بينهما. ومن خلال هذا الفهم، يمكن أن نحدد معنى الثنائية المنفصلة والثنائية المندمجة، تحديدا له أصداؤه على الواقع السلوكي المعاش. فالثنائية المندمجة أو المتلاحمة، هي في الواقع العملي، الثنائية المتلازمة سلوكيا، أما الثنائية المنفصلة فهي في الواقع العملي، تمثل الثنائية المتنافرة. ومعنى المتلازم والمتنافر، يصوغ الثنائية في تصور أكثر دقة من فكر الاندماج والتلاحم والانفصال، حيث يحول الثنائية إلى الصورة السلوكية. ففي حالة المعاني المتلازمة، يصبح الواقع السلوكي الملاحظ، جامعا للقيمتين أو المجالين معا، ولا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر، لهذا يصبح تحقق أحدهما تحقق للآخر. أما في المعاني

المتنافرة، فيكون تحقق قيمة متاحا من خلال عدم تحقق القيمة الثانية، مما يؤدي إلى سيادة مجال على الآخر، أو سيادة مجال على حساب الآخر. ومن هنا ينشأ نوع من التعارض بين المجالين، من خلال صيغة «إما أو».

ولكننا نتناول هنا القيم على المستوى الحضاري العام، وليس على المستوى الفردي السلوكي الخاص، بمعنى أن الثنائية المتلازمة والمتنافرة تتحقق أساسا على المستوى الحضاري، ثم تؤدي إلى نتائج محددة على المستوى الإنساني السلوكي، سواء الفردي أو الجمعي. ففي الثنائية المتلازمة، بين الدين والدنيا، سنجد أن النموذج الحضاري، يرتب القيم الخاصة بالدين والدنيا في إطار يشمل المجالين معا، دون تعارض بينهما، فتتحقق قيم الدين والدنيا معا، في منظومة متكاملة. أما في الثنائية المتنافرة، فيكون النموذج الحضاري مؤكدا على قيم الدين أو الدنيا، دون قيم المجال الثاني، مما يعني تنظيما لقيم مجال دون الآخر، حيث يكون تحقيق قيم هذا المجال لا تتاح مع تحقيق قيم المجال الثاني، وبالتالي يلزم أن تتحقق قيم مجال دون الآخر.

وعلى المستوى الفردي السلوكي، تنعكس هذه العلاقات الثنائية على الفرد، وتحدد مواقفه من الحضارة السائدة، ومن مجالات الحياة. ونتصور أن الثنائية المتلازمة بين الدين والدنيا، تؤدي إلى سلوك فردي يحقق قيم الدين والدنيا، أما في الثنائية المتنافرة، فسنجد أن السلوك الفردي يميل إلى تحقيق قيم الدين أو قيم الدنيا. وهنا يبرز الاختيار الديني الفردي، حيث نجد في الحضارات التي تميل للثنائية المتنافرة، أن الناس تختار بين أحد قطبي الثنائية. ففي الحضارة الغربية مثلا، سنجد أن الفرد يختار الإيمان الديني أو لا يختاره. والذي يختار الدنيا على حساب الدين، يمثل النموذج الحضاري الشائع والمعاصر في الحضارة الغربية، ومن يختار الإيمان الديني، سيمثل بالتالي النموذج المتنحي في الحضارة. ولكن كلتا الحالتين سوف يعكس الثنائية المتنافرة، حيث يكون اختيار الدنيا على حساب تنحية الدين، ويكون اختيار الدين على حساب تجنب الدنيا. فمن الثنائية المتنافرة ينتج نوع من الصراع والتعارض بين الدين والدنيا، مما يجعل الفرد غير قادر على التوفيق بين الدين والدنيا، ولذلك يكون عليه الاختيار بينهما. وعلى العكس من ذلك، سنجد في نموذج الثنائية المتلازمة، كما في حضارة الوسط، أن الفرد يختار الدين والدنيا،

حيث ترتب الحضارة والعقيدة قيم الدين والإيمان وقيم الدنيا والحياة في نموذج متلازم، يتيح تحقيق هذه القيم معا.

يمكننا بعد ذلك أن نتصور أن أنواع الثنائية في الحضارات ينتج عنها أنماط سلوكية تنبع منها وتتأثر بها. ففي الحضارة الغربية، نجد النمط الديني والنمط الدنيوي، وهما يمثلان ثنائية سلوكية، كما أنهما ثنائية بين الأفراد والطبقات والشرائح المكونة للمجتمع. في المجتمعات الغربية، سنجد مجموعات دينية ومجموعات دنيوية، ولكل منهما وجود واضح. ويلاحظ أن مدى وجود هذه المجموعات يتناسب مع الطور الحضاري الذي تمر به الحضارة الغربية، حيث تسود المجموعات الدينية في الطور الذي يتميز بمركزية القيمة الدينية، وتسود المجموعات الدنيوية في الطور الذي يتميز بسيادة قيمة الدنيا، كما في الحضارة الغربية المعاصرة. وسنجد أن التنافر بين قيم الدين والدنيا يتحقق على أرض الواقع، في نماذج سلوكية متنافرة بين المجموعات الدينية والمجموعات الدنيوية. أي أن التنافر في المفاهيم على المستوى الحضاري، ينعكس إلى نوع من التنافر الاجتماعي داخل البناء الاجتماعي، ويعبر عن نفسه على أرض الواقع في تنافر بين الأفراد والمجموعات.

ولكن في حضارة الوسط، والتي تتميز بالقيم المتلازمة بين الدين والدنيا، سنجد صورة مختلفة، حيث يسود بين الناس النموذج السلوكي الذي يحدث التوافق بين الدين والدنيا، تعبيرا عن السائد في الحضارة، أما الاختلافات والتباين الفردي، فيأتي في صورة تمثل مجالي القيم، ولكن في حالة من عدم التوازن الحضاري بينهما. ونعني بذلك أن الحالات الفردية أو الجماعية التي تختلف مع السائد حضاريا، أما أن تعبر عن قدر من التدين الذي يغلب على مساحات من الدنيا، أو تعبر عن قدر من الدنيوية التي تغلب على مساحات من الدين. وبالتالي لا تؤدي الحالات الفردية إلى فك العلاقة بين الدين والدنيا، ولكن إلى خلخلة التوازن بينهما.

ونصل من ذلك إلى معنى مهم في قضية موقع الدين والدنيا من البناء الحضاري، حيث يمثل الموقف الحضاري، السياق العام، والذي ينعكس في الأنظمة والقواعد العامة، ولكنه لا يحدد المواقف الفردية. نعني بهذا، أن سيادة قيم الدنيا على قيم الدين في حضارة ما، لا تعني أن شعب هذه الحضارة جملة غير متدين، ولكن تعني

غـالبـا أن النمـوذج والنمط السـائد بين النـاس لا يحـتكم لقـيم الدين، ولـكن الإيمان الديني يمكن أن يسـود لدى فئة من الناس، أيا كـان حجـمها. وبالتالي علينا أن نؤكد أن تناول موقع الدين من الحضارة، لا يعني حصر حالة الإيمان لدى الناس، ولا هو حكم بالإيمان على الحضارة، بالمعنى الديني المباشر. فـالحضـارة هي نتاج السـائد بين الناس، ونتـاج النموذج والنظام العـام الحاكم لشعب أو أمة، أما الحـديث عن الإيمان الديني، فـهو في التحليل الأخير شأن فـردي، فلا يمكن أن نقـول بإيمان فرد أو عـدم إيمانه تبعا لموقف الحضارة التي ينتمي لها من الدين.

الازدواجية والثنائية :

مما سبق نصل إلى الحالة التي تمـثل التدين في حضـارة يغلـب عليهـا التنافر بين قـيم الدين والدنيا، وتلك التي تمثل التدين في الحضارة التي تلازم بين قيم الدين والدنيا، وكلتا الحـالتين ينعكس في حالات سلوكيـة مختلفة، ومنها يظهر معنى الازدواجية، وهو معنى مهم على المستوى الفـردي والحضـاري. ففي الثنائية المتنافرة، تكون قـيم الدين منفـصلة عن قيم الدنيا، مما يؤدي إلى تغليب قـيم الدين على الدنيا، في حالة الإيمان الديني، سـواء للـفرد أو على مـستوى الحضـارة. ولكن في الحياة العـمليـة، يعيش الإنسـان في مـجال حياتي، توجد فيه عناصر الدين والدنيـا، وتتجسد هذه المجالات في مواقف ومؤسسات، مما يجعلها حالة واقعية يعيش فيها الإنسان. وفي حـالة الإيمان الديني، الـذي يتـرجم إلـى ثنائيـة مـتنافـرة بين الدين والـدنيـا، يعـيش الإنسان حياته في أغلبها في مـواقف حياتية دنيـوية، فهو لا يعيش في مـجال الدين، قدر ما يعيش في الحياة العـملية والاجتمـاعية. وهنا تبرز أهمية مفهـوم الازدواجية، حيث تغلب على نمط السلوك في الحضارات التي تتميز بالثنائية المتنافرة، ومنها تنشأ ازدواجية بين الدين والدنيا كمـجالات في الحياة، ويحـدث انفصال بينهمـا، فيحيا الإنسـان المؤمـن الحيـاة الدينيـة في المجـال الديني، والتي تمثل التفـضيـل الأسـاسي له وتعبر عن إيمانه وقيمه، ولكنه يعيش الحياة في مجالها، والذي لا تحكمه قيم الدين، ولا تحكمه قيـم تتلازم مع القيم الدينيـة، وبالتالي يعيش الإنسـان المؤمن الحيـاة في مـجال ينظم بشكل منفصل عن الدين، ويتبع نظامـا وقيـمـا مـختلفـة، مما يؤدي إلى الازدواجيـة في المعايير والنمط الحياتي والسلوكي. وينتج عن ذلك نوع من السلوك

الإيماني الديني الذي يتواكب مع سلوك حياتي مختلف عنه وغير متجانس معه.

ونتصور أن هذه هي الحالة، في الحضارة الغربية، سواء في الطور الحضاري الذي يغلب قيمة الدين أو الطور الحضاري الذي يغلب قيمة الدنيا، حيث إن الغلبة والسيادة من قيمة على قيمة أخرى، لا تؤدي إلى إقصاء مجال من مجالات الحياة لحساب المجال الآخر، ولكن تؤدي إلى نوع من السيادة النسبية في التركيب والتكوين العام والنهائي للحضارة ومنظومة القيم العليا. أما في الحياة العملية، فتظل مجالات الحياة متضمنة للمجال الديني والدنيوي، بوصفها مجالات حياتية ومساحات في الحياة. ومن هنا تغلب الازدواجية في المعايير، كنتيجة للتنافر داخل الثنائية.

ونظن أن هذا يؤدي إلى نوع من الحياة التي تسود فيها معايير كل مجال في حدوده، ولا يقوم بين المجالات نوع من التكامل والترابط الكافي، وبالتالي يظهر قدر من التعارض بين الغايات النهائية للقيم السائدة في هذه المجالات. وهذه الحالة هي التي تؤدي إلى ذلك التدين الذي نلاحظه في الغرب، حيث إنه نمط من التدين المتميز في المجال الديني، ولكنه يوجد مع نمط من الحياة والسلوك العملي، الذي لايظهر فيه نوع من التناسق مع النمط الديني. وقد نظن أن هذه الحالة تمثل نوعا من التعارض أو عدم المصداقية، ولكن ذلك يكون حكما خارجيا غير منصف. فحالة الازدواجية في الحضارة الغربية، التي يغلب عليها التنافر بين الدين والدنيا، تمثل حالة ونمط حياتي سائد، بل إن الازدواجية تتمثل في الفصل بين الدين والدنيا، واتباع قيم محددة في كل مجال، دون أن يكون التعارض الظاهر، تعارضا في حقيقة الأمر، بل نوعا من الفصل بين الحياة والدين، وكأن لكل منهما مجاله وقواعده وأنماطه.

ومجمل هذا التصور، يشرح مسألة فصل الدين عن الدولة، وفصل الدين عن الحياة، كما تحدث في الحضارة الغربية المعاصرة، حيث إن هذه العمليات من الفصل، ممكنة أصلا في ظل الحضارة الغربية، لأن التنافر أو الفصل بين قيم الدين والدنيا، يجعل لكل منهما مجاله الخاص، مما يؤدي إلى نوع من الفصل الحقيقي بينهما على المستوى الحضاري والثقافي. والحاصل في الحضارة الغربية أن الدين ساد في طور حضاري كقيمة مركزية، ثم سادت الدنيا كقيمة مركزية في طور

حضاري آخر. ولكن الفرق بين هذه الأطوار الحضارية لم يكن في التلاحم بين قيم الدين والدنيا، ولم يكن في تحولهما من قيم متنافرة ومنفصلة إلى قيم متلازمة، بل كان التغير في موقع كل قيمة من حالة السيادة في منظومة القيم الحضارية. نقصد من هذا أن الحضارة الغربية هي حضارة المادة والجسد والدنيا، وأنها ظلت كذلك على مدى تاريخها الحضاري الممتد، وفي هذا التاريخ حافظت على حالة من الفصل والتنافر بين قيم الدين والدنيا، ومنها شكلت لكل منهما مجاله الخاص، مما أدى إلى نوع من الازدواجية بين المجالين. ولقد حافظت الحضارة الغربية، حسب تصورنا على هذا الوضع، سواء في زمن سيادة قيمة الدين أو زمن سيادة قيمة الدنيا.

في المقابل لذلك، نرى أن حضارة الوسط، لا تمثل نوعا من الازدواجية بين مجالات الحياة، فالقيم المنظمة للدنيا هي من القيم المنظمة للدين، ومن نفس نوعها، وتتكامل معها. ولهذا لا تنتج الثنائية المفضية للازدواجية في حضارة الوسط. ويؤدي هذا إلى عدم وجود فصل بين الدين والدنيا، وتداخل قيم الدين في الدنيا، والترابط الشديد بين المجالات. وهنا يمكن أن نصل إلى تصور عن حضارة الوسط في مقابل حضارات الشرق والغرب، حيث يسود في حضارة الوسط المجال الحياتي المتكامل، أما في الحضارات الأخرى فتسود المجالات الحياتية المنفصلة.

الفاعل الحضاري:

الاختلاف بين الحضارات في منظومة القيم، ينعكس انعكاسا مباشرا، على الاختلاف في الفاعل الحضاري. ففي كل حضارة يكون الإنسان هو الفاعل المشكل والمكون للحضارة، ولكن الإنسان كيان مركب من عناصر ومكونات مختلفة، وبالتالي يمكن أن ننظر للفعل الإنساني في أنماط تشكل أسلوب هذا الفعل. فالإنسان يملك قدرات ومهارات في الفعل، تتنوع بصورة تؤكد تعقد الكيان الإنساني. ويمكن للإنسان أن يستخدم بعض أو كل هذه المهارات والقدرات، ولكنه في النهاية يغلب بعض قدراته على القدرات الأخرى. ومن هذا ينتج منهج السلوك السائد في الحضارة، أي النمط الغالب. ومنهج السلوك يحدد الطريقة التي تسود

بين الناس في حياتهم، ومنها تتحدد الطريقة التي تبنى بها الحضارة، وتتشكل من خلالها الحياة. والنظر إلى المنهج السلوكي، يمكن أن يشرح كيفية تكون النماذج الحضارية المختلفة. حيث يؤدي غلبة منهج سلوكي ما، إلى تكون نموذج سلوكي دون الآخر.

ومن منظور آخر، يمكن أن نرى أن سيادة منهج سلوكي على جماعة أو مجموعة بشرية، يؤدي إلى تكوين مشترك من القيم والقواعد بينهم، ومنه تتكون الحضارة. وبهذا يعاد إنتاج الحضارة عبر الزمن، وفي المكان، من خلال استمرار هذا المنهج السلوكي عبر الأجيال. وهنا تبرز أهمية عملية التعلم الاجتماعي التفاعلي، والتي يتحقق من خلالها نقل المنهج السلوكي عبر الأجيال. ويصبح هذا المنهج، هو الطريقة التي تمارس بها الجماعة أو المجموعة البشرية، حياتها. والطريقة، هي النمط الغالب من السلوك، أي النمط المتكرر والسائد. وإذا كان الإنسان يملك قدرات الفعل والتفكير والتخيل والإدراك وغيرها من القدرات البشرية، فهو يكون من هذه القدرات نموذجا سلوكيا، يستخدم فيه كل قدرة منها في موضع معين، وفي حدود يراها مناسبة. لهذا نسارع بالقول أن الفعل الإنساني، يكون محصلة القدرات البشرية جميعا، ولكن وضع هذه القدرات في منهج سلوكي معين، يجعلها منتظمة في نمط وطريقة حياتية، تغلب بعض القدرات، بأن تجعلها قدرات محكية ومعيارية، تحدد نتائج السلوك وغاياته.

ويمكن أن نعتبر القدرات الإنسانية المشكلة للمنهج السلوكي قدرات عقلية في أساسها، حيث يعد العقل حسب التعريف العلمي، موطنا للقدرات البشرية السلوكية، التي تتجاوز السلوك الجسدي البيولوجي الخاص بوظائف الحياة الأساسية. ومن العقل يتاح للإنسان العديد من المهارات والقدرات الخلاقة، والتي تميزه عن غيره من الكائنات، وتتيح له أن يقيم الحضارات، وأن يسجل تاريخا لحياته، ويحقق الإنجازات الحضارية. ومن العقل أيضا يحقق الإنسان التراكم المعرفي، والذي يمثل عصب التاريخ الحضاري، ومنه يتحقق التطور الحضاري عبر الزمن، والذي يأخذ اتجاها نحو الأمام دائما، حيث يتمثل في تراكم معرفي يحقق الجديد والأفضل عبر الزمن.

ومن خلال تصنيف الحضارات إلى الحضارات الثلاث الكبرى في التاريخ البشري، يمكن أن نصنف الفاعل الحضاري، إلى تصنيف مناظر ومتواز مع هذه النماذج الحضارية الثلاثة. حيث نصل إلى الفاعل الحضاري، المشكل لكلِّ حضارة منها. وهو الإرادة، والوجدان، والتفكير، بوصفها مناهج ثلاثة في النمط الحضاري البشري، تعبر عن حضارة الشرق ثم الوسط ثم الغرب على التوالي. والإرادة، يقصد بها قدرة الإنسان على التحكم والسيطرة، وتتمثل فيها تحدي العقبات والأزمات، وكأنها عنوانا لسيطرة الإنسان على سلوكه تبعا للهدف والغاية التي يريد تحقيقها منه. أما الوجدان، فيمثل القدرات الخاصة بالمشاعر والعاطفة والتخيل والتفكير والإرادة معا، أي أن وجدان الإنسان، هو المساحة المعبرة عن التركيب المترابط بين القدرات الإنسانية، والتي تتجسد في النهاية في المعنى الإنساني المركب، الذي يعبر عن الفكرة في مضمونها الوجداني وصورتها المتخيلة. وبهذا يتحقق الهدف النهائي للحياة، من خلال تحقيق التصورات الإنسانية المعنوية، التي تحدد للأشياء صورة إنسانية متخيلة، أي صورة يصنعها الخيال الإنساني، ويجسدها الوجدان. وفي المقابل نجد أن التفكير، يمثل القدرة على تناول عناصر الحياة ودراستها، وتحديد الأفكار بصورة تعكس الواقع وتنظمه. فالتفكير هو عمل تقريري يحدد الوقائع وينظمها، ويضعها في قالب من الأفكار، يعكس الواقع المادي ويعرفه.

ومن خلال هذا التصور، نرى أن الحضارة الشرقية، تعتمد على قدرة الإنسان على السيطرة على الحياة المادية والرغبات الجسدية، وقدرته على اتباع نظام صارم في الحياة. وتتركز الإرادة كمنهج للحياة في القدرة على تحقيق الالتزام الحياتي الصارم، وتحقيق أهداف الحياة والغايات النهائية لها، من خلال سلوك منضبط. ويصبح الإنسان متحديا بإرادته لنفسه ورغباته، وخاضعا لنظام عام، لا يظهر فيه قدر من التنوع معتبر. وهنا تتجمع الإرادة كمنهج للحياة، مع الجمعية، حيث يغلب على الحضارة الشرقية الروح الجمعية الأحادية، حيث الناس جميعا وكأنهم فرد واحد. وتتحقق بالإرادة هذه الحالة من التوحد الجمعي، التي تترجم في نمط واحد للحياة يسود بين كل الناس. والإرادة الصلبة القوية المتميزة، هي التي تتيح أن يكون كل الناس نمطا واحدا، وفعلا واحدا، وكأنهم فرد واحد. والإرادة هي التي

تمكن من تغليب المعنى على المادة، أي الروح على الجسد. وهنا تأخذ الروح معنى محددا، فهي إرادة الإنسان في مواجهة جسده. ومنها يسيطر الإنسان على الدنيا، من خلال معنى سام مفارق لها، هو العقيدة البشرية أو الدين الوثني. ويسيطر الغيب على الواقع المادي، بوصف الغيب فكرة معنوية متجاوزة للمادة، ولكنها ليست دينا سماويا. ونلاحظ هنا، أن الإنسان يخضع بإرادته لفكرة تغلب المعنى في الحياة، وبإرادته يحقق خضوع الجسد والدنيا، للفكرة أو القيمة الأعلى في الحضارة، وهي المعنى.

وفي حضارة الوسط، يقوم الوجدان بدور أساسي في الحضارة، حيث يجعل الوجدان من الإيمان ركيزة أساسية للحياة. فالوجدان في تصورنا، هو القدرة على الإيمان، لأنه الفكرة والشعور والتخيل معا. وهذه الثلاثية المترابطة، تحقق المعنى الإيماني، الذي يتمثل في عقيدة، وهي فكرة، وإيمان بالغيب، وهو نوع من الشعور والإحساس الداخلي الباطني، وتصور للخالق والقيمة الأعلى، وكل ما هو مفارق للبشر، وهو نوع من التخيل المتجاوز للطبيعة والمادة. ولهذا يمثل الوجدان، الفكرة الشعورية المتخيلة، كتكوين إنساني مركب للمعاني والأشياء. ومن خلال الوجدان، تكتسب المادة وجودا متجاوزا لخصائصها المادية، وتتحول إلى معنى مدرك ومحسوس، وتصور متخيل. وهذا التحول للمادة عن خصائصها، يجعلها توجد ولكن في دلالة مفارقة لخصائصها المادية المباشرة، كأن يتحول الطعام إلى نعمة، وليس من خصائص الطعام المادية أنه نعمة، ولكن من إدراك الإنسان له في ترابط بين المدرك والمتخيل والشعور، يتحول الطعام كمادة غذائية إلى «نعمة»، يتعامل الإنسان معها، بوصفها كيانا حقيقيا يوجد في الحياة. فالوجدان يحول المعاني إلى صور، ويعطي للصور وجودا واقعيا. ولهذا يتحول الدين إلى حياة، وتتحول المعاني الدينية إلى معان يعيشها الإنسان في حياته. ومن الوجدان تتجسد المعاني والأشياء، في إطار مدرك، يمثل الصور الوجدانية. ونظن أن الصورة الوجدانية، هي المعنى المركب الذي يربط الإيمان بالحياة، ويربط المعاني بالأشياء، ويحقق في النهاية صورا مدركة لها وجود في الإدراك، يعد وجودا حياتيا معتبرا. وبهذا يستطيع الإنسان أن يشكل المعاني، ويجعل لها وجودا في الحياة.

وفي الحضارة الغربية، يسود التفكير، بوصفه فاعلا حضاريا أساسيا. والتفكير

عملية يفهم بها الإنسان الحياة، ويعرف الأشياء، ويحدد خصائصها. والتفكير المنظم، في حالة من حالاته، هو العلم، والذي يقصد به منهج التفكير القادر على تحديد خصائص الأشياء في حد ذاتها، تحديدا يمكن الاتفاق عليه بين الملاحظين، وعبر المشاهدات المتعددة والمتكررة. ومن خلال التفكير، يستطيع الإنسان أن يستخدم الأشياء بعد تحديد خصائصها، ومن ثم يوظفها في حياته، ويستخرج منها أدوات ووسائل معيشية. والتفكير يمثل عملية تقريرية، أي أنه نوع من التقرير بالواقع المعاش والمحسوس والمدرك. والتقرير بالأشياء، هو تحديد لها في حد ذاتها، دون تحويلها إلى معان أو صور مركبة. ولهذا تتميز الحضارة الغربية بالتطبيقات العملية، والمنتجات الفنية المتطورة. كما تتميز بالأنظمة والمؤسسات، وكلها نوع من المنجزات المادية الحياتية، التي تعتمد على السيطرة على الأشياء واستخدامها. والتفكير المحض، الذي يعتمد على القدرة العقلية للإنسان، في دراسة الطبيعة من حوله، يعتمد على الخصائص الطبيعية، وعلى الإحساس، مما يجعله وسيلة لمعرفة العالم المادي. وبالتفكير تتحقق السيطرة على العالم المادي، من خلال خصائصه المباشرة، مما يمكن من تطوير الجانب المادي للحياة. والتفكير بهذا المعنى التقريري للوقائع، يغلب المحسوس على المتخيل، مما يترتب عليه أيضا تغليب الفكرة على الشعور والعاطفة.

ويلاحظ هنا أن في الحضارة الشرقية، يحدث نوع من السيادة للإنسان على الحياة، والتي يحقق من خلالها التقدم الحضاري، من خلال سيطرة الإرادة المحضة، وفي الحضارة الغربية يتحقق التقدم من خلال محض التفكير. وبهذا يصبح الصعود الحضاري في حضارات الشرق والغرب، صعودا لقدرات الإنسان من حيث إنسانيته المباشرة، وقدراته الذاتية. فالتقدم في حضارات الشرق والغرب، يعد نوعا من التفوق البشري المباشر، ومنه تأخذ البشرية تجارب متميزة لقوة التفكير والإرادة. أما في حضارة الوسط، فإن الصعود الحضاري، يحدث بقدر ما لدى الإنسان من قدرة على التجاوز لما هو مادي، والتجاوز للقدرات الطبيعية للإنسان، لمعان تتعدى قدرة الإدراك المباشر التي تميز التفكير، وقدرة السيطرة المباشرة التي تميز الإرادة، وتصل لما هو مفارق للمادة والطبيعة. ومن خلال الوجدان الإنساني، يصل إنسان حضارة الوسط إلى المعنى الإيماني، والقيمة

المطلقة، ويصل لما وراء الحياة من دلالة تتجاوز الحياة. وكلها في النهاية، معنى إيماني يتحقق في تصور وجداني مركب.

لذلك نرى أن حضارة الشرق هي حضارة المعنى الذي يسيطر على المادة من خلال الإرادة، وحضارة الغرب تمثل المادة في حالة تفوقها وسيطرتها من خلال التفكير المطور لها، أما حضارة الوسط فهي حضارة تجاوز المادة بالمعنى، مما ينتج عنه صور جديدة للمادة، تكتسب وجودا وجدانيا حقيقيا، فتصبح المادة في المعنى وبالمعنى، ولا يتحقق لها وجود خارج المعنى. وتتجسد الوسطية، في أنها مركب من المكونات، التي توجد في حالات نقية في حضارات أخرى. وهنا نؤكد أولا أن هذه التصورات تتكلم عن الغالب والسائد، ولكنها لا تعني أن الجوانب أو القدرات غير السائدة، أو التي تقوم بدور أقل، غير موجودة. ونقصد من ذلك أن عناصر الحياة توجد في كل الحضارات، وأن قدرات الإنسان تلعب دورا في حياته في كل الحضارات أيضا. ولكن تناول الحضارات ومحاولة التمييز بينها، يقوم على إظهار العلامات والملامح البارزة في كل حضارة، والملمح البارز يعد الخاصية المتحكمة في مجرى المسار التاريخي للحضارة.

الوسط كفكرة:

نعود لحضارة الوسط، لنرى أنها تمثل التزاوج بين مكونات، تظهر في الحضارات الأخرى بصورة أقل تزاوجا، أو أقل ترابطا. وهنا نؤكد أن الوسط، ليس المتوسط، ولا هو الوسيط، وليس نقطة متوسطة بين نقطتين. فالفهم الرياضي والإحصائي للوسط، خرج به عن معناه. ولهذا يمكن أن نقترب من فكرة الوسط، من خلال نوع من الفهم التفاعلي الكيميائي. فالوسط يمثل المكون الحضاري المتعدد الأبعاد والمعاني والقدرات، وهو بهذا تكوين حضاري يعتمد على تعدد مكوناته الأساسية وترابطها معا، بل نقول واندماجها معا، بحيث لا يمكن أن نحللها إلى عناصرها مرة أخرى.

وما قصد من خلال تعريف الوسط بأنه الدين والدنيا، وأنه المعنى والمادة، وأنه الروح والجسد، وأنه التفكير والتخيل والشعور؛ قصد من كل ذلك أن نصل إلى الصورة الحضارية لحضارة الوسط، والتي تتمثل في التكوينات المركبة من المفاهيم

والقيم والمعاني. وهذه العناصر، التي قد يظنها البعض ثنائيات، هي كما رأينا، ثنائيات مندمجة ومتلاحمة، وهي ثنائيات متلازمة. وبين هذه الثنائيات، أو المكونات المتعددة، نوع من الترابط واللزوم الشرطي، أي أنها لا توجد في حالة منفصلة، بل توجد هذه المكونات معا، ومن وجود عنصر، توجد العناصر الأخرى به، وبدونه لا توجد. وهذه الشرطية في العلاقة بين قيم حضارة الوسط، تعني أن هذه القيم تحولت إلى تركيبات، أو مكونات متداخلة، بل هي أصبحت مكونا واحدا في حقيقة الأمر.

وعندما نتكلم عن الوجدان، نرى أنه التفكير والتخيل والإرادة، وهو مكون في حد ذاته، وليس قدرا كميا من مجموعة عناصر مختلفة، بل هو تركيب كيفي ونوعي، يختلف في خصائصه عن خصائص العناصر المنفصلة، والتي لم يعد لها وجود في حد ذاتها، بل تفاعلت داخل مكونات جديدة جامعة. وبالطبع يمكن أن ننظر لهذا التصور الحضاري من منظور مختلف تماما. حيث نتصور أن منطقة الوسط الجغرافي، والقلب الحضاري، تميزت بالتكوينات الحضارية والإنسانية الكلية، والتي غالبا ما ظهرت تاريخيا وحضاريا قبل غيرها من الحضارات. وهذه المكونات الحضارية، تحولت خارج مكانها الجغرافي الحضاري، لتصل إلى المحيطات الحضارية الأخرى، في صورة يغلب عليها هذا العنصر أو ذاك من عناصر المكون الحضاري الوسطي المتكامل. ونعتقد أن المسار التاريخي الحضاري، يؤكد هذا المعنى، فالوسط لم يوجد كوسط لطرفين، بل إن الوسط كان البداية التي تشعبت تاريخيا في حالات يغلب عليها التكوين الحضاري البسيط. وبهذا خرج من الوسط الحضاري، والذي يمتد إلى التاريخ الفرعوني وما حققه من تقدم حضاري، معرفة تم تفكيكها إلى مكونات بسيطة، وكل عنصر منها وجد له أرضا بالمعنى الحضاري تختلف عن أرض أو مكان العناصر الأخرى. وبعد أن تحقق الصعود الحضاري في الوسط، من خلال المعنى الحياتي المركب، بدأ تحقيق التراكم المعرفي، وصعود حضارات أخرى، من خلال غلبة معنى على المعاني الأخرى. فالوسط يمثل حالة التوازن في التاريخ الإنساني، ولهذا يتمثل في حالة التكامل للمعنى الإنساني. أما حضارات الشرق والغرب، فهي تقوم على تغليب معنى إنساني على المعاني الأخرى، وبذلك تصل بهذا المعنى إلى حالة من التحقق لا تبلغها حضارة الوسط.

والإسهام الحضاري لحضارة الوسط، يكمن في تحقق المعنى الإنساني المتكامل، أما الإسهام الحضاري في الشرق فيتمثل في تفوق إرادة الإنسان، وفي الغرب يتمثل في تفوق التفكير الإنساني، ومن جملة الإنجاز الحضاري البشري، تتحقق إمكانيات الإنسان في حالة تفردها وتميزها عن بعضها البعض، ثم تتحقق في حالة تكاملها، وبهذا تتكامل الحضارات، وتتحول إلى تراكم معرفي، يغير حياة الناس عبر الزمن.

وبصورة عامة، يمكن أن نرى أن حضارة الشرق تحقق معنى الدنيا، وحضارة الغرب تحقق مادة الدنيا، أما حضارة الوسط فتتمثل المعاني والأشياء من خلال الدين السماوي. وتلك حقيقة مهمة يلزم أن نقف عندها. فالوضع المركزي للدين في حضارة الوسط، والذي يمثل تجاوز الإنسان للمادة والطبيعة، وخضوعه لقيمة أعلى وعقيدة تتجاوز المعنى المادي للحياة، وتصل لما وراء الحياة والطبيعة، وهو نوع من التجاوز يربط المخلوق بالخالق، هذا الوضع المركزي هو الذي يحقق التوازن بين المكونات المتلازمة في حضارة الوسط. فالدين هو النقطة التي توازن بين المعنى والمادة، وبين التفكير والتخيل، وبين الروح والجسد. وبهذا يتم حل أي تناقض أو تعارض يحدث في المستوى العملي الحياتي بين هذه العناصر، من خلال صياغة معناها ودلالتها في تصورات دينية، تحدد لهذه المكونات معنى متكاملا ومتلازما، وتجعل التوازن الحياتي بين عناصر الحياة ممكنا من خلال الصورة الدينية للأشياء والمعاني، والتي تمثل صورة وجدانية مركبة تتشكل فيها حياة إنسان حضارة الوسط، وتتشكل منها الحضارة نفسها.

لهذا يلزم أن نركز على فكرة الصور الوجدانية التي تعيد تحويل الحياة والأشياء في نطاق معنى خاص بالحضارة. وهنا تظهر فكرة الوسط جلية، لأن المال مثلا، أصبح نعمة من الله، والإنسان مستخلف فيه. وبالتالي يصبح للمال قيمة، بقدر مايحقق الإنسان استخلافه، وبقدر ما يوظف ليكون نعمة، وهو قيمة يملكها الإنسان، ولكنه ملك لله في النهاية. وبهذا يتوازن معنى محددا للمال، ليس هو المال كقيمة في حد ذاته، ولا هو التعالي على قيمة المال وتحقيره، بل هو تحويل المال لنعمة. وعندما ننظر للمال في الواقع الفعلي، نرى فيه نعمة من عند الله، أي أننا في التحليل الأخير، نرى المال من خلال صورة آمن بها الناس، وسادت في

الحضارة، وانتقلت عبر الأجيال. وهذه الصورة الوجدانية للمال، هي التي توجد في الواقع. أما صورة المال المادية، فلم يعد لها وجود مماثل، فالمال كمادة زائل، أما النعمة، وهي من عند الله، فالله يحفظها من الزوال. وهكذا تتغير صورة الأشياء من الصورة المادية المباشرة إلى الصورة الوجدانية. وهو أمر يختلف عن محاولة التعالي على الأشياء وتحقيرها، ومن ثم السيطرة عليها بالإرادة، كما في حضارة الشرق.

المطلق والنسبي في الحضارة:

نتوقع أن تختلف فكرة كل حضارة عن المطلق والنسبي، تبعا للاختلاف بين الحضارات في القيم، وخاصة الموقف من الدين. والمقصود بالمطلق هنا، الفكرة المطلقة التي لا تتغير بالمواقف والأحداث، ولا تتأثر بتغير الحال من ظرف لآخر. أما النسبي فهو المعاني والأشياء، والتي يكون لها وجود ومعنى نسبي يتغير من موقف لآخر، عبر الزمان والمكان. ومن هنا يمكن أن نتصور ارتباط المطلق بالدين، فالدين مطلق، ومتجاوز للنسبية الحياتية والبشرية. ونقول أن الخالق مطلق، والمخلوق نسبي، فالقيمة التي جاءت من عند الخالق مطلقة، وصالحة لكل زمان ومكان، والقيمة التي تأتي من عند الناس، وإن كانت مقدسة في حضارتهم، إلا أنها لاتتمتع بالوجود المطلق.

والمطلق، يتمثل في ثبات المعنى والصورة والدلالة عبر المكان والزمان، أي أن المطلق، هو المكون أو المعنى أو المفهوم أو القيمة، التي لا تتأثر بالتغييرات الحادثة في الحياة، بما فيها التغيرات الحادثة داخل الناس أنفسهم. أما النسبي، فهو كل مايخضع للتغييرات الحادثة، عبر الزمان والمكان والإنسان، مما يؤثر على معناه ودلالته وصورته. ونعتقد أن المقدس الدنيوي، أو المقدس العقلي، وكذلك المقدس المؤسسي نسبي في تكوينه. ولذلك فالحضارات غير الدينية ترتكز على مقدس نسبي، يتعرض لقدر من التغير لا يحدث في الحضارات الدينية والتي تقوم على المقدس الديني.

والمجال الأول الذي يتأثر بمسألة المطلق والنسبي، هو مجال الأخلاق والقيم والمبادئ الحاكمة. وفي حضارة الوسط، وبسبب قيامها على المقدس الديني، تنتشر

الأخلاق المطلقة، ومنها تتحدد مبادئ عابرة للزمان، ومسيطرة على كل المكان، وفاعلة في كل إنسان. ولهذا تتميز حضارة الوسط بالميل نحو المحافظة في السلوك والتصرف، إذا ما قورنت بالحضارات الأخرى. فإذا كان في كل أمة أو شعب تيار محافظ وآخر متحرر، وثالث مجدد، وكذلك إذا كان في كل المراحل الحضارية، مراحل تتميز بالمحافظة، وأخرى تتميز بالتحرر، وثالثة تتميز بالتجديد، فإن حضارة الوسط إذا ما قورنت بالحضارات الأخرى، تصبح الحضارة الممثلة للتوجه المحافظ تاريخيا، أي أنها تجسد المحافظة في التاريخ الحضاري.

ومن حضارة الوسط، نجد أن التاريخ البشري عرف قيما وأخلاقا مطلقة، وممتدة عبر التاريخ، ومهما تراجع ظهور هذه القيم وتلك الأخلاقيات في الحضارات الأخرى، فإن حضارة الوسط تحمل معها هذه المبادئ العليا المتجاوزة للبشر، وتجعلها وسطا مركزيا في حضارات البشرية، تستقر عندها القواعد الإنسانية في التاريخ. ولكن هذه المحافظة، تجعل حضارة الوسط من الحضارات التي تعاني من صعوبة الخروج من التراجع الحضاري، لما يعنيه التمسك بالقيم المطلقة، من صعوبة في التجديد. وخاصة أن التراجع الحضاري يرتبط بالتمسك بالهوية، ومنه يتم التمسك بالقيم المطلقة، ويصبح رهان التغيير متأرجحا بين ضرورة التغيير للنهوض، واحتمالية تعريض الهوية والقيم المطلقة للخطر بسبب التغيير. وعلى أية حال، يمكن أن نتصور أن الحضارات التي يغلب عليها القيم النسبية، قادرة على تحقيق المغامرة البشرية، أما الحضارات التي تقوم على القيم المطلقة، فهي التي تحقق التحقق الإنساني.

السائد والمتنحي:

عندما نعرف الحضارة، نركز على القيم العليا، وأهم الملامح المميزة لها، عند مقارنتها بالحضارات الأخرى. ولكن الصورة المتكاملة للحضارة، لا تحتوي على قيمة واحدة، أو حتى مجموعة من القيم الأساسية، بل تشمل الحضارة على بناء متكامل من القيم والأفكار والمبادئ. وكلما تعمقنا أكثر في وصف الحضارة، وتحليل بنائها المتكامل، كلما نصل للمستويات الصغرى، والتي تشمل على تفاصيل الحياة والظروف المعيشية. وفي المستويات الأدنى، يمكن أن نتعرف على

الواقع المادي المعاش، ومكونات الحياة العملية والمهنية. وفي هذه المستويات، تظهر درجات من التشابه بين الحضارات، خاصة عندما ننظر لها أفقيا، أي بنظرة تتجاوز الفروق الحضارية الأساسية، والنابعة من نظام القيم الأعلى، والذي يمثل المنظور الرأسي.

ومن جانب آخر، نلاحظ أن الحضارة التي تتصف بسيادة قيم دون غيرها، لاتحتوي فقط على هذه القيم السائدة، خاصة عندما ننظر في المستوى الفردي، أو الجماعي. فليس كل فرد ينتمي للحضارة، يعبر عن قيمها تعبيرا نموذجيا، بل تظهر الفروق الفردية، بين كل شخص وآخر، كما تظهر درجات متفاوتة من الانتماء الحضاري، والانتماء لقيم الحضارة. ونعتقد أن الأفراد داخل الحضارة الواحدة، يختلفو فيما بينهم في درجة تشبعهم بالقيم السائدة في الحضارة. ومن الدرجات المختلفة، والتي تمثل اختلافا كميا، وليس كيفيا، تظهر قيم الحضارة بصور متنوعة ومتباينة، ولكن في حدود لا تنفي سيادة النموذج الحضاري على كل أبناء الحضارة.

وإذا كانت القيم السائدة في الحضارة تظهر بدرجات متفاوتة، فإن القيم المتنحية في هذه الحضارة تظهر بدرجات متفاوتة أيضا. والفرق بين القيم السائدة والقيم المتنحية، أن الأولى: تظهر غالبا لدى معظم الأفراد، معظم الوقت، أما الثانية: وهي القيم المتنحية، فتظهر لدى بعض الأفراد، بعض الوقت. ونرى هنا أن القيم السائدة نفسها، تظهر لدى معظم الأفراد المنتمين للحضارة، ولكنها لا تظهر لدى هذه الأغلبية كل الوقت، بل تتغير درجة ظهورها لدى الفرد الواحد، أو لدى مجموعة أو جماعة من الأفراد عبر الوقت. ففي المستوى الفردي والجماعي، تحدث درجة من التباين، تتلاءم مع اختلاف الظروف والمتغيرات في البيئة المحيطة بالفرد. مما يعني أن المستوى الفردي السلوكي يشهد قدرا من التغير والتباين، ناتجا من عدم ثبات ظروف الحياة، والتي تتميز بالتغير والتفاعل المستمر.

وفي هذا المستوى، نلمح ظهور قيم، نعتبرها متنحية وغير أساسية في الحضارة، وهي تظهر لدى بعض الأفراد، أي عدد يمثل أقلية، وتظهر لديهم، في بعض الوقت، وليس في كل حياتهم. وكذلك تظهر القيم المتنحية لدى الأفراد الذين يتميزون بقدر ملحوظ من الانتماء للقيم السائدة في الحضارة، ولكن هذه القيم المتنحية لا تظهر لديهم في كل حياتهم، بل في بعض الوقت، عبر حياتهم. ووجود

القيم المتنحية في كل الحضارات، يعني أولا: أن الملامح المميزة للحضارة لا تعد نمطا حصريا يشمل كل الناس كل الوقت. والمعنى الثاني: يؤكد على أن الحياة أعقد من أن تتحول إلى نموذج واحد جامد. أما المعنى الثالث: فهو يؤكد على استحالة التماثل بين الناس، أو حتى استحالة تماثل الإنسان الفرد مع نفسه عبر كل حياته.

ونظرا للتعقيد والتغير، كسمات أساسية للحياة البشرية عموما، ولمنطق التفاعل التاريخي، والتعدد الظرفي الحياتي، والتنوع الجغرافي والمناخي والطبيعي عبر الزمن، حتى في المكان الواحد، تصبح الحضارة بناء ونموذجا، يفسر ويصف الشعوب والأمم، ولكنه ليس قالبا آليا، بل نطاقا تفاعليا منظما للحياة والوجود. كأن نقول أن الحضارة السائدة، هي نطاق القيم والأفكار والمبادئ والقواعد المنظمة لحياة الناس، والسائدة بينهم. وهنا يمكن أن نميز بين القيم السائدة والقيم المتنحية، تمييزا يضيف لكل منهما معنى محددا ومفسرا لدور القيم في الحياة. فالقيم السائدة، هي القيم التي يخرج منها النظام العام الحاكم لحياة الناس، أما القيم المتنحية، ومهما كانت درجة وجودها، فهي لا تنظم حياة الناس، ولا تمثل إطارا حاكما لهم.

وتتيح هذه الرؤية، القول بأن القيم المتنحية يمكن أن توجد في الحضارة في مساحة منظورة، أو توجد لدى عدد من الناس يقترب من أغلبهم، ولا يصل له، ولكنها لا تكون قيما حاكمة للحضارة، ولا منظمة لحياة الناس. والحقيقة أن هذا القول تنقصه الدقة، فغالبا ما يحدث نوع من الترابط بين وجود القيم لدى أغلب الناس، وسيادة هذه القيم في الحضارة. فهناك قدر من العلاقة بين تواجد القيمة لدى الناس، ومدى سيادتها في الحضارة. حيث يؤدي شيوع القيمة بين الناس، إلى نوع من الاتفاق عليها، مما يؤدي بالتالي إلى سيادة القيمة، وتنظيمها لحياة الناس. ولكن التمييز بين القيم السائدة والمتنحية من حيث وظيفة كل قيمة في بناء الحضارة، ومدى الدور الذي تقوم به في تنظيم حياة الناس؛ هذا التمييز يتيح لنا تصورا أقرب إلى وقائع الحياة، حيث يمكن أن توجد قيمة لدى عدد من الناس، يقترب من الثلث مثلا، وتكون بذلك قيمة لها قدر من الشيوع، دون أن تتحول إلى قيمة تصف الحضارة أو تميزها، لأنها ليست قيمة حاكمة.

من ذلك، يمكن أن نتصور حياة الناس، بما فيها من تنوع وتغير، يصل لحد ظهور قيم تتعارض مع القيم السائدة في الحضارة، ولكن في داخل هذا الإطار المتعدد، تظل الحضارة نطاقا لتنظيم حياة الناس، وتحقق لهم الاستمرارية الحضارية التاريخية. وفي هذا المستوى الفردي، من التنوع والتباين، نعتقد أن القيم تظهر لدى الناس، سواء السائدة أو المتنحية، بدرجة تجعل كل مجموعة من الناس، تشكل شعبا أو أمة، تحتوى في داخلها على العناصر المتعددة للموروث الحضاري للبشرية. وفي قول آخر، نرى أن كل القيم تظهر في كل الحضارات، والفرق بين حضارة وأخرى يكون في سيادة قيم وتنحي قيم أخرى. ومع هذا يجب أن نلاحظ أن ظهور مختلف القيم، لدى الجماعة الواحدة، لا يعني أن القيم التي تظهر لدى هذه الجماعة يكون لها نفس المعنى والدلالة، التي تظهر بها لدى جماعة أو مجموعة أخرى. فالحضارات في النهاية، تمثل تكوينا يميز القيم بمعان خاصة، وهو ما يظهر في اللغة كترجمة لهذا التميز في الدلالة. وهنا يصبح تكرار ظهور القيم عبر الحضارات المختلفة، تكرارا لعنوان هذه القيم، وليس لدلالتها. وعلى سبيل المثال، نرى أن القيم المادية تمثل قيما متنحية في حضارة، وتمثل القيم السائدة في حضارة أخرى، ولكن معنى القيم المادية ودلالتها عبر الحضارات سوف يختلف. ونتصور أن هناك صعوبة حضارية وتاريخية، في حدوث نوع من التماثل بين معاني القيم ودلالاتها، من حضارة لأخرى.

وإذا طبقنا فكرة القيم السائدة والقيم المتنحية على حضارات الشرق والوسط والغرب، سنصل إلى دلالة وأهمية القيم المتنحية في التاريخ الحضاري. وفي البداية نتصور أن تعريف القيمة المتنحية يختلف بين الحضارات، خاصة لعلاقته الوثيقة مع فكرة الثنائية المتلازمة، والثنائية المتنافرة. ففي الحضارات التي تتميز بالثنائية المتنافرة، أو المنفصلة، يغلب على القيم المتنحية أن تمثل القطب الثاني من القيم السائدة. فحيث تسود قيم الدنيا في الحضارة، تكون قيم الدين هي القيم المتنحية. أما في الحضارة التي تتميز بالثنائية المتلازمة، أو المرتبطة، فيغلب أن تكون القيم المتنحية ممثلة لقيم متلازمة أيضا، ومرتبطة، ولكن بمعنى ودلالة مختلفة. ففي حضارة الوسط، نرى أن قيم الدين والدنيا تمثل قيما متلازمة ومرتبطة في سياق واحد، وهي تمثل القيم السائدة، أما القيم المتنحية المقابلة لها، فتمثل في تصورنا،

قيم الدين والدنيا أيضا، ولكن من خلال علاقة مشوهة بين القيمتين، حيث يتحول الارتباط بين القيمتين عن مجراه السائد في الحضارة. ويمكن تعريف هذه الحالة من خلال النظر في القيم السائدة في الحضارة الوسطية، حيث نرى أن الارتباط بين القيم، أو الثنائية المتلازمة، يقوم على تعريف الدين للدنيا، وعلى تحديد معناها وقيمها، وكذلك الأمر في كل التكوينات الأخرى، حيث يربط بينها سيادة قيمة تنظم المكون المعرفي الحضاري. فقيمة المال كنعمة، ينتظم فيها دلالة المال من خلال فكرة النعمة، وهكذا. وهنا نتصور أن القيم المتنحية هي قيمة يحدث فيها خلل جوهري في تركيبها الداخلي. فتتحول قيمة المال|النعمة، إلى اعتبار المال غاية ونعمة في الوقت نفسه، وهو ما يتعارض مع فكرة القيمة السائدة. وبنفس المعنى، يحدث تحول في قيمة الدين|الدنيا، بحيث تتجاور غائية الدين مع غائية الدنيا.

وبصورة عامة، يمكن النظر للقيم المتنحية، بنفس الطريقة التي تشرح القيم السائدة، فكلما كانت القيم السائدة مركبة من أكثر من عنصر، كلما كانت القيم المتنحية المقابلة لها مركبة أيضا من أكثر من عنصر، وغالبا ما تكون مركبة من نفس العناصر، ولكن بمعنى ودلالة مختلفة. وكلما كانت القيم السائدة أحادية التركيب، كلما كانت القيم المتنحية أحادية التركيب أيضا، وتمثل المقابل للقيم السائدة، والذي يظهر قدرا من التعارض المباشر، أو التعارض البسيط الأحادي، بين القيم السائدة والقيم المتنحية.

وفي حضارة الوسط، التي تتميز بالمراحل الحضارية، دون الأطوار الحضارية، تظهر القيم المتنحية في حالة التراجع الحضاري، لتعبر عن الضعف الحضاري العام، وتراجع الأحوال الحياتية. أما في حضارات الشرق والغرب، فتظهر القيم المتنحية، والتي تمثل مقابل مناظر للقيم السائدة، في الأطوار الحضارية، وتحقق قدرا من الصعود الحضاري، أي تحقق نفسها تاريخيا، ولكنه تحقق نسبي، لا يماثل تحقق القيم السائدة في هذه الحضارات. والمعنى الذي نصل له من هذا، أن ظهور القيم المتنحية في حضارة الوسط، يؤدي إلى آثار سلبية بالضرورة، ولكن القيم المتنحية في الحضارات الأخرى، لا تمثل تقدما متميزا، ولكن تمثل بديلا حضاريا متاحا، يتحقق من خلاله قدر من الإنجاز والتنوع الحضاري، داخل الحضارة الواحدة.

ومن الجانب الآخر، نلاحظ أن القيم المتنحية في حضارة الوسط، تمثل قيما من نفس النوع، وتختلف في المعنى والدلالة، ولكنها تتشابه في أوجه عدة مع القيم السائدة. فالقيم المتنحية في حضارة الوسط، هي في الواقع القيم السائدة بعند حدوث خلل مؤثر في تكوينها. لهذا نتصور أن ظهور القيم المتنحية في حضارة الوسط، يتبعه في الكثير من الأحيان، ولفترة زمنية معتبرة من مرحلة التراجع الحضاري، نوع من الاختلاط بين القيم السائدة والقيم المتنحية، بحيث يظن لفترة مؤثرة من الزمن، أن القيمة المتنحية تمثل الموروث الحضاري ويتم الدفاع عنها، ممايجعل الخروج من التراجع الحضاري، يتأخر ويواجه بصعوبات داخلية، لا تقل في تأثيرها عن الصعوبات الخارجية.

ومثال على ذلك، يمكن أن نلمحه في قيمة الجماعة، والتي تقوم على دور القائد الحكيم، والذي يكون مسئولا عن الجماعة، أكثر من كونه سيدا عليها. ولكن مع التراجع الحضاري، تتحول قيمة الحكيم إلى قيمة سلبية ومتنحية، هي قيمة السيد، وهنا تمارس القيمة وكأنها القيمة الأساسية، حيث إنها تمثل في النهاية دور الرجل الأكبر، أو رب العائلة، أو شيخ القبيلة. فالقيادة في الحالتين تكون لشخص له نفس المواصفات، ويصبح دوره في القيادة نابعا من التمسك بالموروث، ولكن مضمون العمل القيادي نفسه، يتغير من فكرة الحكيم إلى فكرة السيد، ويكتسب مناعة من كونه ممثلا للقيمة الموروثة في جانب منها، أو لأن الناس ترى فيه القيمة الموروثة، دون أن تميز التغير الحادث لها، والذي أدى إلى ظهور القيمة المتنحية في الحضارة.

ولهذا نرى أن حضارة الوسط تعاني في مراحل تراجعها من سيادة قيم، تأخذ مكانة القيم الموروثة، ولكنها لا تمثل إلا القيم المتنحية من الحضارة. ولهذا تمر الحضارة بفترات من التراجع الحضاري، والتي تسود فيها بعض القيم المتنحية، ويتم المحافظة على هذه القيم، تحت ظن الدفاع عن القيم الأصيلة، مما يؤدي إلى تأخر الخروج من حالة التراجع الحضاري، وتكريس حالة التراجع الحضاري لفترة مؤثرة من الزمن.

الفصل الرابع

نحو إحياء حضاري متجدد

في فترات التراجع الحضاري، ننظر للماضي، ونبكي أطلال الحضارة التي شيدها الآباء، ولكن مرحلة البكاء تنتهي، ويعود للأمة وعيها بذاتها الحضارية، ويظهر لديها عزم واضح لتجاوز الأزمة الحضارية الشاملة التي تمر بها، وتظهر أحلام الخروج من التراجع والتردي، وتتكرر نداءات الصحوة والإحياء، وتكون الأمة على أعتاب إحياء جديد، قد يأتي سريعا، أو يتأخر، ولكنها تكون مؤهلة له، ويكون الزمن ملائما له. وفي تلك اللحظة المناسبة للإحياء، تواجه الأمة قدرا نضاليا، ويكون عليها التغلب على موانع النهوض، لتحقق لنفسها وبنفسها الحياة التي ترضاها لنفسها، والتي ترضى بها عنوانا لها بين الشعوب، وفي التاريخ الحضاري للبشرية. وأمة الوسط، حسب ما نرى، تقف عند تلك اللحظة الفاصلة من التاريخ.

ومن الصعب تحديد الفترة أو المرحلة الحضارية التي وصلت لها الحضارة، تحديدا يقينيا، ولكن هناك من الشواهد ما يسمح بمعرفة الحالة التي تكون عليها الأمة، في لحظة ما، على الأقل من خلال مقارنة هذه اللحظة بما سبقها. وأمة الوسط، عانت من التراجع الحضاري، في آخر قرنين من الألفية الثانية. وشواهد التراجع الحضاري كثيرة، حتى بات وصف حال الأمة بالتراجع الحضاري، أو الأزمة الحضارية الشاملة، من الأمور المتفق عليها بين المتابعين. والحالة الراهنة، تشير بشكل واضح لحالة الأزمة الحضارية، والتي ينتج عنها تأخر وتراجع في مختلف جوانب الحياة. ويضاف لذلك وضع أمة الوسط بين الشعوب والحضارات الأخرى في العالم، والذي يؤكد على مدى تخلف حضارة الوسط، إذا قورنت بأحوال الحضارات الأخرى.

وفي الحياة اليومية التي تمر بها الأمة، نشاهد العديد من مظاهر الأزمة الحضارية، والتي تنعكس على الحياة في مختلف جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويضاف لذلك الحالة التي وصلت لها قيم الحضارة،.والتي تعاني من عدم التحقق على أرض الواقع، بالدرجة التي تحققت تاريخيا من قبل. ويمكن أن نلاحظ حجم التراجع الحضاري، في مدى الرضا والتماسك الداخلي، الذي يصف حالة بناء الأمة. فمدى رضى الناس عن حياتهم، من المعايير المهمة لقياس التراجع والصعود الحضاري. فالأمة مطالبة بأن تحقق لنفسها الحياة التي ترضاها، والتي تتيح للناس حياة مقبولة، تتوافر فيها درجة معتبرة من تحقيق الشروط اللازمة للحياة السليمة، من وجهة نظر الناس أنفسهم. فقبل أن نقارن الحضارة والحالة التي وصلت لها، بالحضارات الأخرى المعاصرة لها، علينا أن نقارن الواقع، بالتصور المرغوب لدى الناس، أي نقارن الواقع بالحلم والآمال. ومن خلال المقارنة بين مايحدث، وما ينبغي أن يحدث طبقا لتصورات الناس، نقيس مدى تحقق الحياة المفترضة على أرض الواقع، وهو المعيار الأول لقياس مدى النهوض الحضاري. فالنهضة الحضارية، هي حالة تحقق الآمال والتصورات، أي أنها حالة تحقق الغاية على أرض الواقع.

وإذا كانت الحالة الراهنة تنبئ بمدى ما وصلت له الأمة من تردّ حضاري، فهناك أيضا مؤشرات مهمة، تقيس مدى استعداد الأمة للخروج من حالة التردي الحضاري. ومن أهم هذه المؤشرات، هو مدى إدراك الأمة لحالة التردي الحضاري. وليس صحيحا أن حالة التردي يصاحبها إدراك لهذه الحالة، بل إن بدايات التردي خاصة، تتميز بعدم إدراك الأمة لمدى ما يحدث من تراجع حضاري. فغالبا ما يبدأ التراجع الحضاري، دون وعي كاف بما يحدث من تدهور، ثم تظهر محاولات لوقف ما يحدث من تدهور، ولكنها تفشل في تحقيق هدفها، لما يكون للتراجع من قوة دفع، تنبع من مجمل الحالة التي تكون عليها الأمة. ونظن أن الأمة العربية والإسلامية قد مرت بهذه الحالة في القرن التاسع عشر، حيث ظهرت حالة التراجع الحضاري، وظهرت معها محاولات للإصلاح، لم يكتب لها النجاح.

ويمكن أن نتصور حالة الأمة في القرن التاسع عشر، بأنها تميزت ببدايات التراجع الحضاري، بعد حالة من الجمود الحضاري، في القرن السابق لذلك، أو يزيد. ثم

بعد ظهور علامات التراجع الحضاري، قامت حركات الإصلاح، التي حاولت أن تصلح من النظام السائد، وتمنع سقوطه، ولكنه لم يعد نظاما صالحا، أو قابلا للإصلاح. فالنظام السائد في الأمة، في القرن التاسع عشر، كان نظاما ينتمي للماضي، وأصابه الجمود الحضاري، فتجاوزه الزمن، لذلك لم تقدر حركات الإصلاح أن توقف تدهور هذا النظام، لأنها لم تدرك أن الزمن تجاوز هذا النظام برمته، وأصبح نظاما ينتمي للماضي. وهنا تبرز حقيقة مهمة، لأن كل مرحلة حضارية تتميز بنظامها الحياتي، والنظام الذي يحقق النهوض والصعود الحضاري في مرحلة، لن يكون نفس النظام الذي يحقق الصعود في مراحل تالية. ولهذا فإن محاولات إصلاح النظام من الداخل، بعدما يتجه النظام نحو حالة الجمود، ويبدأ في التراجع، يمكن أن توقف مدى هذا التراجع مؤقتا، ولكنها تفشل في إعادة النظام إلى حالة النهوض مرة أخرى، لأن الزمن نفسه يكون قد تجاوز فكرة النظام، ولم يعد ما تحقق فيه من تقدم، صالح لزمن آخر.

وبعد فشل محاولات الإصلاح في القرن التاسع عشر، بدأ التراجع الحضاري المتسارع، لتظهر حالة التردي مع بدايات القرن العشرين. وتواكب مع هذه الحالة من التراجع، ظهور حركات إصلاح جديدة، غلب عليها في واقع الأمر، الدعوة للتمسك بالأصول والهوية والمقدسات، أكثر من كونها حركات لإصلاح الواقع الراهن. وهكذا نلاحظ أن التراجع الحضاري، خاصة منذ بداية القرن العشرين، حمل معه خروج النظام العام للحياة عن مقدسات الأمة، وخروجه عن هويتها، حتى بات منذ تلك اللحظة، نظاما غريبا عن الأمة. ولكن تواكب مع ذلك، وفي نفس التوقيت، حركات تواجه هذه الحالة، وتدعو للتمسك بالأصول، والعودة للمقدسات. ولهذا لم تغب مقدسات الأمة عنها، ربما تغيب عن نظامها الرسمي، وعن حالة الحكم السائدة، ولكنها لا تغيب عن جمهور الأمة. وهنا نعرف الكثير عن طبيعة أمة الوسط، التي مهما تراجع وضعها الحضاري، فإن هذا التراجع لايغيب وعيها بذاتها، ووعيها بعقيدتها الدينية والحضارية.

وتتمثل الأزمة في الحياة اليومية، وأنظمتها وقواعدها، والتي تخرج عن منظومة القيم الحاكمة للأمة، ولكن وعي الأمة لا يخرج عن منظومة القيم الحاكمة للحضارة، ولا يتبدل هذا الوعي، ولا تحل قيم محل أخرى. ولهذا نجد في حضارة

الوسط تماسكا تاريخيا للعقيدة الدينية والحضارية، هو في غالبه نتاج العقيدة الدينية التي لا تتحلل مهما تحللت الحضارة، وتراجع حالها الراهن. وتصبح الأزمة في حقيقتها، ليست أزمة الوعي بالقيم العليا، بل أزمة تحقق هذه القيم على أرض الواقع. وهذه الحالة التي تميز حضارة الوسط عن غيرها، ينتج عنها تزامن حالة التراجع، مع وعي سائد، يعرف مدى خروج الواقع عن منظومة القيم الحاكمة للأمة. ولأن حضارة الوسط، لا تتبدل حضاريا عبر أطوار مختلفة، بل تتغير حالتها عبر المراحل، لذلك تبقى منظومة القيم عابرة للزمن، وهي القيم التي حققت النهوض في السابق، وهي نفسها القيم التي ستحقق النهوض في المستقبل، وهي أيضا قيم توجد إن لم يكن في الواقع ففي الوعي، وهي في الحقيقة توجد في الواقع ولكن بدرجة من التحقق تقل عن الدرجة المناسبة للتحقق الحضاري المتكامل.

ويمكن وصف حالة أمة الوسط، منذ بداية القرن العشرين، بأنها حالة من التردي الحياتي والنظامي والعملي، أثرت على كل المنجز الحضاري للأمة، وصاحب ذلك تراجع الأمة عن مواجهة العصر الذي تعيش فيه. ومع هذه الحالة، كانت الحركة الإصلاحية الفاعلة في جسد الأمة، تدعو للعودة للأصول الحضارية والدينية، لأنها المقدس الديني والحضاري التاريخي للأمة، وتدعو للعودة لهذه الأصول كمخرج من حالة التردي الحضاري. وبهذا ظل وعي الأمة بقيمها، وأهمية إعادة هذه القيم لمكانة الصدارة، كما بقي وعي الأمة، بأن المستقبل لا يقوم إلا على قيمها الحضارية الأصيلة. وهذه الحالة الواعية، بالواقع الراهن، وبالواقع التاريخي الحضاري، تؤكد أن الأمة تعرف أسس تاريخها، ومنها تعرف أسس مستقبلها. ولهذا لا نتصور أن حالة التردي الراهنة، والممتدة منذ بداية القرن العشرين على الأقل، قد أدت إلى حدوث خلل في الذات الحضارية على مستوى الأمة، رغم أن ما حدث أثار أزمات في الهوية وعليها، بين بعض شرائح الأمة.

ورغم أهمية هذا الوعي التاريخي الحضاري والمتواصل، إلا أنه لا يصنع في حد ذاته النهوض الحضاري، بل يؤدي إلى الحد من آثار التراجع الحضاري. وهنا يكون على الأمة أن تكتشف العصر الذي تعيش فيه، وتكتشف ما أنجزته الحضارات الأخرى، وما قدمته الشعوب، لتفهم وتستوعب حالة العصر. فأي أمة تعاني من التراجع الحضاري، لا يمكنها الخروج منه، إلا من خلال استيعاب التراكم المعرفي

الراهن، والذي تخلفت عن استيعابه، كما تخلفت عن الإسهام فيه. ويشمل هذا بالطبع، وعي جديد بالعصر وحالة الأمة، والأزمات التي تعاني منها. ومن خلال الوعي المتكامل بالحالة الراهنة، تستطيع الأمة معرفة موقعها وموضعها التاريخي الراهن. وهناك ضرورات كثيرة تحتم الوصول إلى الوعي التاريخي المتكامل، حتى تستطيع الأمة الخروج من أزمتها. فالتراجع الحضاري ليس حالة خاصة داخلية، ولكنه حالة تتفاعل مع العصر والظروف المحيطة، كما تتفاعل وتتأثر بحالة الحضارات الأخرى. ولهذا يحقق الوعي أول خطوة في طريق الخروج من الأزمة الحضارية، وهي خطوة تحتاج في كثير من الأحيان إلى الوعي المتجدد والجديد.

ولعل النهوض يكتمل في النهاية، من خلال الوعي بالحاضر، والذي يتطور ليصير وعيا يتجاوز الحاضر إلى المستقبل، أي يصير وعيا يرسم ملامح المستقبل، ويتخيل صورا جديدة عن الحياة، ويتجاوز إنجازات الماضي الحضاري للأمة، إلى إنجازات جديدة، كما يتجاوز إنجازات الحضارات الأخرى، برؤى جديدة. وهو في النهاية رؤية حضارية جديدة، تحاول من خلالها الأمة أن تصنع لنفسها مستقبلا يلائمها وينبع منها، يتعلم من الآخرين، ولا يقلدهم، ويفهم إنجازاتهم ويتفوق عليها بإنجازات أخرى.

ولكن عملية التجديد والنهوض الحضاري، خاصة في الظروف الراهنة، ومع بداية القرن الحادي والعشرين، لا تمثل طريقا لكفاح الأمة من أجل نهوضها فقط، وليست قصة للنضال الداخلي فقط، بل هي في الوقت نفسه، قصة للنضال والكفاح الخارجي، مع القوى التي ترى أهمية بقاء الأمة على حالة التراجع الحضاري، والتي تحاول أن تفرض على الأمة نموذجا حضاريا مغايرا لها. فالواقع الراهن يؤكد أن النهوض سيكون كفاحا مع الخارج، قدر ما هو كفاح مع الذات وبها. وأن الحالة السياسية الدولية، تشير إلى أن صعود الأمة العربية والإسلامية، يمثل خطرا على الحضارة الغربية المهيمنة، حسب تصور الغرب نفسه.

وإذا أردنا أن نحدد موقعنا من التصور السابق، نظن أن الوعي بالذات الحضارية متحقق، وكذلك فإن الوعي بالتراكم المعرفي المعاصر تحقق في السنوات الأخيرة من القرن العشرين، أو هكذا نعتقد. ففي تصورنا أن الأمة العربية والإسلامية، استطاعت من خلال أبنائها، أن تصل لحد من المعرفة، ومتابعة المعارف والعلوم،

يجعلها في حالة متابعة لما يجري. ولعل عصر المعلومات كما يسمونه، وما أدى له من سرعة وسهولة نقل المعلومات وتبادلها، قد ساهم بشكل ملحوظ في إكساب الأمة القدرة على ملاحقة التطورات السريعة في العلوم والمعارف.

ويكتمل الوعي بالمقدس الديني والحضاري، مع الوعي بالتراكم المعرفي المعاصر، مع فهم العصر، واستيعاب ما حققته الحضارة الغربية. ومع هذا الوعي، ظهر الوعي النقدي تجاه الحضارة الغربية ومنجزاتها الحضارية، والذي تحدد من خلاله ما نقبله وما نرفضه من المنجز الحضاري الغربي، ومن نمط الحياة الغربية. وهنا تكامل ذلك مع وعي واضح للأمة، يحدد مدى اختلافها عن الحضارة الغربية، وعن الإنسان الغربي، في سلوكه وحياته اليومية. وبهذا تشكل لدى الأمة، وفي القطاعات الغالبة فيها، وعي يحدد المنجزات المهمة في الحضارة الغربية، التي نحتاج لفهمها واستخدامها واستيعابها، مع رؤية واضحة لمدى الاختلاف بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. وحالة النقد تجاه الحياة الغربية المعاصرة، تخرج الأمة من حالة الانبهار بالآخر المتقدم، وتعيد لنفسها الثقة بالذات الحضارية، بل تعيد لها إحساسها بالتميز الحضاري لأمة الوسط. وهنا يتحول الوعي بالأزمة الحضارية، إلى وعي متكامل بكل جوانب الأزمة، يعرف الواقع الراهن للأمة، كما يعرف الواقع الراهن للحضارات الأخرى، ويحدد المعارف الأساسية المشكلة للعصر، ويأخذ منها موقفا.

ونعتقد أن الحوارات الدائرة الآن، في الأمة العربية والإسلامية، حول المنجزات العلمية والتطبيقية الغربية، ومدى الملائم منها، في محاولة لتحديد ما يقبل ومايرفض منها، تمثل حالة محورية في تحديد موقف تفاعلي مع التراكم المعرفي الراهن. ونلاحظ أن الحوارات التي تميزت برفض كل جديد، والتي عبرت في الكثير من الأحيان عن رؤى متردية، لم تعد هي السمة البارزة في الحوارات الراهنة، حيث انتقلت الحوارات من الموضوعات والخلافات السطحية، إلى المسائل المؤثرة على القيم، والتي تظهر بوضوح في الحوار حول التطبيقات العلمية في مجال الصحة، والمتعلقة بالإنسان، ومفهوم الحياة والموت، وكلها أمور محورية في أي حضارة، والتعامل معها والتوصل إلى موقف موحد فيها، يعني أن الأمة بدأت في الوصول إلى موقف من التراكم المعرفي الراهن، بعد أن تجاوزت مرحلة تحصيل المعرفة.

ونصل بذلك إلى التحدي الحقيقي الذي يواجه الأمة العربية والإسلامية في الوقت الراهن، وهو تحدي الوصول إلى رؤية حضارية جديدة، يمكن أن تشكل المرحلة الحضارية الجديدة التي قد تحقق الأمة فيها النهوض الحضاري. فالأمة تحتاج إلى تصور عن بناء ثقافي معرفي جديد، يمثل عنوانا لمرحلة صعود حضاري جديد. وهذا البناء الثقافي المعرفي، يشمل تصورات جديدة لأنظمة الحياة، والسياسة والاقتصاد والعلم وغيرها، كما يشمل إعادة إحياء للبناء الاجتماعي للأمة، وتجديد نماذجه وتكويناته، ليصبح أكثر فاعلية. ففي النهوض يتواكب التجديد الثقافي الشامل مع تجديد البنية الاجتماعية للأمة، والتي تمثل البناء البشري لها، وتحدد شكل الاجتماع الإنساني الملائم للعصر والظروف الراهنة.

ولا نعتقد أن هذه الرؤية الحضارية المستقبلية غائبة عن الأمة، أو لم يظهر لها بدايات، بل هناك بالطبع بدايات ومحاولات أولى، وليست أولية. فكثير من الكتابات يشمل على تصورات حضارية متجددة، أو يشمل على أسس التجديد الحضاري، وتأكيد لملامحه الأساسية. ولكن هذه البدايات لم تكتمل بعد، لا على مستوى التصور ولا على مستوى الحركة والفعل الحضاري. فالتصور المستقبلي، يبدأ كرؤى، تتجمع حتى تصبح رؤية حضارية متكاملة، ويتجمع الناس حولها، وتتحول إلى فعل حضاري فاعل، يغير الحاضر، ويصنع المستقبل الجديد. ولكن الواقع الراهن، يؤكد أن فعل التصور مازال في مراحله الأولى، وفعل الحركة مازال في مرحلة الدفاع عن الأمة وعن القيم والمقدسات. وبقدر ما ظهر التجديد في التصور، ظهر التجديد أيضا في الحركة، فأصبح كل منهما يتجاوز الماضي بقدر ملحوظ، ولكنه ليس القدر الكافي للتجديد. وعلى أعتاب مرحلة التجديد تقف الأمة، فهي حالة ما قبل الوصول إلى الفكرة الجديدة التي تكون قادرة على تحريك الحالة الحضارية نحو النهوض والصعود الحضاري.

ونتصور أننا نحتاج لكل الجهد لاكتشاف تصورات جديدة للمستقبل، ولذلك حاولنا أن نعرف حضارة الوسط، ونفهم قوانين الحضارة والدورة الحضارية، فكلها في تصورنا محاولات تساعد للوصول إلى تصور عن المستقبل ومن أجل المستقبل. وهذه الرؤية عن الحضارة، تساعد في معرفة بعض الشروط الأساسية لأي نهوض حضاري، لأمة الوسط. وهي علامات أو أسس، قد تكون لازمة أو وجودها

شرطي لحدوث النهوض والتغيير الحضاري، أو تكون عوامل مساعدة على النهوض، أو عوامل يكتمل بها. وفي كل الحالات، فإن عناصر النهوض في حضارة الوسط، يمكن أن تتجمع معا لتشكل ملامح الرؤية المستقبلية، فمنها يمكن أن نبدأ في تصور المستقبل ورسم بعض ملامحه الأولية.

الأصولية المتجددة:

رغم الاختلاف الشائع حول مصطلح الأصولية، والذي يتراوح بين الاستخدام الغربي والذي يضفي عليه معان سلبية، وبين الاستخدام الاصطلاحي الديني، إلا أن الأصولية في الفقه الحضاري، تمثل في تصورنا التمسك بالأصول، واكتشافها، وإحيائها. والعودة للأصول حسب التعبير الشائع، ليست عودة بالمعنى المرتبط بالماضي، بل إن إحياء الأصول عمل يرتبط بالحاضر والمستقبل. فالأصول الحضارية الأساسية، في حضارة الوسط، توجد الآن قدر وجودها في الماضي. ووجودها الحاضر، يمثل الأساس الأول لعملية الإحياء. فالأصول ليست مكونا ينتمي للماضي، ولا هي فكرة ماضية، تغيب عن الحاضر، وإلا ما كان هناك ضرورة للحديث عن الإحياء الأصولي. فإذا كانت الأصول الحضارية لا توجد الآن، فهي في الواقع ليست أصولا للحضارة. وفي حضارة الوسط ينطبق هذا الفهم، أكثر من الحضارات الأخرى. ففي حضارات الشرق والغرب التي تقوم على الثنائيات المنفصلة والمتنافرة، تغيب نسبيا القيمة الأساسية في بعض الأطوار الحضارية، لصالح القيمة المقابلة لها، مما يستلزم إعادة اكتشاف القيمة الحضارية التاريخية، في الأطوار الحضارية اللاحقة. ولكن في حضارة الوسط، القائمة على الثنائية المتلازمة، تبقى القيم الأساسية عبر المراحل الحضارية، وإن تغير التوازن الحضاري بينها. ولذلك فمنظومة القيم الحضارية الحاكمة في حضارة الوسط، توجد اليوم، كما كانت بالأمس. والاختلاف في درجة تحققها، ومدى التعبير عنها في بناء ثقافي ملائم للزمن.

ونتصور أن الأصولية بهذا المعنى، هي التمسك بالأصول الثابتة في الحضارة، ومحاولة التعبير عنها في أشكال جديدة. وبسبب حالة التردي الحضاري الراهنة، والتي تعاني منها الأمة العربية والإسلامية، نحتاج إلى إعادة تأكيد منظومة القيم

الحاكمة، وبلورتها في خطاب ثقافي معاصر. وهو ما يستلزم إعادة اكتشاف هذه الأصول في حالة نقية، تخرج الأصول الحضارية من ركام ما تعلق بها عبر العصور من أفكار أو مفاهيم، لم تعد ملائمة للعصر. فتنقية الأصول، وإعادة إنتاجها في صورة حية نابضة، تمثل عملية مهمة لإنتاج الهوية الحضارية في صورة متجددة.

فالأصول الحضارية، ورغم ثباتها كمنظومة للقيم، وكعقيدة دينية وحضارية، إلا إن إحياء الأصول، بالصورة التي تتطلبها عملية النهوض الحضاري، تحتاج إلى إعادة اكتشاف الأصول في صور متجددة. وكأن ذلك نوع من التعبير الجديد، الذي يستخدم مفردات العصر، والشائع من المفاهيم، لتقديم الأصول الحضارية في صور تتجدد، رغم أنها تعبر عن محتوى حضاري تاريخي مستمر. وهنا يعاد تأكيد الأصول الحضارية التي توجد بالفعل على أرض الواقع، من خلال الوعي الجمعي للأمة. والإحياء الحضاري الأصولي، بهذا المعنى، يمثل عملية إحياء لمضمون له وجود واقعي، فيكسبه طاقة جديدة. وبهذا تتحول الأصول من حالة الحضور والإيمان بها، إلى حالة الحركة المتجددة، فتتحول الفكرة الأصولية إلى حالة الحياة والتجدد، وتنتج أفكارا جديدة. ولهذا نعرف الإحياء الأصولي الحضاري، بأنه إعادة الحياة للأفكار الأصولية الأساسية، والتي تمثل الحضارة، وتوجد لدى الناس في اللحظة الراهنة، وتحوز على اتفاق الناس وإجماعهم.

وربما يصعب التفرقة بين حالة الجمود وحالة الحركة التي يمكن أن نصف بها الوجود الواقعي للأصول، ولكن التمييز بين الحالتين يعد أساسا مهما للنهوض الحضاري. ففي حالة الجمود، توجد الأصول الحضارية، وتتمتع بالإيمان الغالب بها، ولكن الفكرة نفسها لا يتم التعبير عنها في صور متجددة، ولا ينتج منها تطورات حياتية. وتعد حالة الجمود الأصولي، حالة من التمسك بالذات الحضارية، ولكنها ليست حالة لتطوير هذه الذات. وتصبح عملية إعادة الحياة للأصول، على قدر كبير من الأهمية، وكذلك على قدر ملحوظ من الصعوبة. وفي محاولات إحياء وتنقية الأصول، يتم التصادم مع حالة الدفاع عن النفس التي تميز الواقع الراهن لحضارة الوسط، حيث يظهر الميل نحو الدفاع عن النفس، كنتيجة لما تواجهه الأمة من تحديات، تعرض وجودها للخطر.

ويقدر ما نستطيع إعادة الأصول إلى حالة تتخلص فيها من ركام الماضي، وبقدر ما نستطيع تأكيد التمسك بالهوية الحضارية، من دون أن يتحول التمسك إلى نوع من الجمود، بقدر ما نصل للحالة المساعدة على النهوض، والمهيأة له. وهي تلك الحالة التي تعود فيها منظومة القيم الحاكمة، للظهور بعيدا عما علق بها من الماضي، فتتخلص من كل ما هو متغير وينتمي للماضي أكثر من انتمائه للقيم العليا الحاكمة. ويتحول بذلك، التمسك بالقيم، من حالة الجمود المحافظ على القيم، إلى حالة الإيمان بالقيم والمعتمد على الثقة في النفس. وبقدر وضوح الهوية الحضارية، والثقة في تميز الذات عن الآخر، بقدر ما تستطيع الأمة أن تتحرك نحو المستقبل بدون خوف من التغيير، ودون قلق على القيم العليا.

ولعله من الواضح، أن في حضارة الوسط، لا يمكن تحقيق الإحياء الأصولي، إلا من خلال الإحياء الديني، بل نتصور أن إحياء الحضارة يبدأ من إحياء الدين، لأن الدين هو عصب تلك الحضارة، والذي يمثل القيمة التي أقيمت عليها منظومة القيم الحضارية. وبالطبع نعرف أن الدين لا يغيب عن حضارة الوسط، ولكن الإحياء الديني، يمثل تجديدا للممارسة الدينية، وتجديدا لدور الدين في حياة الناس. ومن خلال تجديد دور الدين، يعاد ترتيب الوعي بالهوية، وتنقية الحضارة من مخلفات الماضي، حيث يمثل الوعي الديني الإيماني، النقطة الأساسية التي تقوم عليها حالة الثقة بالنفس في حضارة الوسط. فالأمة تثق في إيمانها، وبالتالي تثق في مستقبلها ومصيرها، وفي قدرتها على تحدي العقبات التي تواجهها. والثقة بالنفس، عامل مهم في التحدي والكفاح، بل والنضال الحضاري، الذي يحقق النهوض في النهاية، ولأن حضارة الوسط حضارة دينية الأساس، لذلك فإن الثقة بالنفس لا تأتي من ثقة الإنسان في قدراته البشرية، بل تأتي من ثقة الناس في إيمانهم، وفي الخالق. وبهذه الثقة الدينية، التي تعطي للناس قوة المواجهة والتحدي، تبدأ مسيرة النضال. ولذلك يتحقق من خلال الإحياء الديني، إحياء حضاري، وعودة الهوية الحضارية للتماسك، وعودة الثقة بالنفس للأمة.

ونعتقد أن الأمة العربية والإسلامية، مرت بمرحلة الإحياء الديني منذ سبعينيات القرن العشرين، وحققت بذلك أول مراحل استعادة الذات الحضارية. وهو ماتزامن مع ظهور الوعي الحضاري، بصورة مؤكدة، ساعدت على خروج الوعي

بالذات إلى مستوى الفعل العلني والخطاب المباشر. ونعتقد أن الأمة، حققت بذلك الجزء المهم من مرحلة الأصولية. حيث نتصور أن المرحلة الأصولية، هي الفترة التي يتم فيها التأكيد على الذات في مواجهة الآخر، وفي مواجهة الواقع الراهن المتردي. وغالبا ما تتميز هذه المرحلة بنوع من التشدد، الذي نراه مهما لتأكيد الأصولية الحضارية والدينية. ورغم أن عملية الإحياء، وما فيها من تشدد، قد تؤدي إلى بعض السلبيات المنظورة، إلا إن النظر لهذه المرحلة من خلال الوعي الحضاري التاريخي، يؤكد على أن ما يحدث في المرحلة الأصولية قد يكون من طبيعة الأشياء، أو من ضرورات التغيير.

جغرافية النهوض الحضاري :

لا نتصور إمكانية نهوض الأمة العربية والإسلامية، دون أن يكون النهوض للأمة كلها، وفي كل محيطها المكاني. فالحضارة تتحقق على أرضها، التي تم اكتشافها في مراحل سابقة، وتتحقق الحضارة في النهوض الحضاري، على المساحات التي حققت النهوض السابق. ولهذا فإن حركة الأمة الإسلامية على كل محيطها المكاني، تشكل اليوم محاولات النهوض، التي تتجمع فيها الأحداث عبر الخريطة الحضارية لحضارة الوسط. وما يحدث في أطراف الأمة، يرتبط ارتباطا وثيقا بما يحدث في منطقة القلب الجغرافي. وربما يتساءل البعض، عن مكان بداية النهوض، وهل يبدأ النهوض في القلب أم في الأطراف؟ ونعتقد أن الحضارة في مراحلها الأولى، وفي نهوضها الأول، تبدأ من القلب وتخرج للأطراف، أي تبدأ من مركز، لتخرج إلى محيطها المكاني، وهو ما نسميه بالفتح الحضاري. أما في المراحل التالية من النهوض، والتي تأتي بعد أن أصبح المحيط المكاني للحضارة متحققا بالفعل، فإن النهوض يأتي من القلب والأطراف، في متوالية منظمة. فنجد أن الدفاع عن الهوية الحضارية والدينية يظهر في القلب ثم في الأطراف، وعندما يخبو في القلب، يفيض في الأطراف. وهكذا تتوالى الحركة والفعل الحضاري في موجات متتالية، عبر المحيط المكاني للحضارة. وكلما انتهت موجة من الحركة تتبعها موجة أخرى. وكل موجة جديدة تكتسب بعدا جديدا، وتحقق خطوة جديدة. ونلاحظ أن حركة الفعل الحضاري في كل محيط حضارة الوسط، تتأثر

ببعضها، وتبني على ما سبقها عبر كل المكان. مما يؤكد التواصل الحضاري والتفاعلي بين أبناء الأمة الإسلامية، وهو التفاعل الذي يستند على المشترك الحضاري والديني.

ويتضح هنا أن المصير المشترك لأمة الوسط، ليس في المواجهة مع الأعداء، ولا في حماية الدين فقط، بل إن المصير المشترك يكشف عن نفسه في وحدة المصير الحضاري، فلن تكون نهضة حضارية، إلا إذا كانت تشمل الأمة كلها. وربما يفسر لنا هذا الوعي المشترك الذي ظهر منذ السبعينيات، والذي مارست فيه الحركات الإسلامية، نوعا من التوحد مع المحيط الإسلامي. وهي مراحل تعيد اكتشاف الخريطة الجغرافية للحضارة، وتعيد الترابط بين أجزاء المشترك المكاني لحضارة الوسط. ونتصور أن ذلك كان مرحلة مهمة، حتى يمكن أن يتأسس الوعي الحضاري، في كل محيطه المكاني، وكذلك يتأسس الوعي بالحدود الحضارية المكانية لحضارة الوسط. وتعد هذه العمليات، ضرورات أولية وأساسية، تساعد في وضع أسس النهوض الحضاري.

وهنا تبرز أهمية تحديد حدود الأمة وحدود الحضارة، ومنها نعرف الأمة العربية الإسلامية، والأمة الإسلامية، ونعرف مكانة البلاد والأقطار داخلهما. وحضارة الوسط تتجسد في الأمة الإسلامية كلها، حيث تمتد عبر الدول العربية والإسلامية. وتشترك هذه البلاد في منظومة القيم الحضارية، وفي العقيدة الدينية والحضارية. ولهذا تعد الأمة الإسلامية هي التجسيد المتكامل لحضارة الوسط، وفيها تتعدد النماذج الحضارية، على مستوى البناء الثقافي والمعرفي السائد، وليس على مستوى منظومة القيم. ولذلك نرى أن الأمة الإسلامية تشهد قدرا ملحوظا من التجانس، وتشترك في أسس الحضارة المستمرة عبر الزمن، وهي تنتمي لحضارة دينية، وبناء اجتماعي جماعي. وداخل هذا السياق المتجانس، تظهر البلاد العربية بوصفها مكونا له تميزه الثقافي والمعرفي الخاص، وبجانبه توجد البلاد الإسلامية الأسيوية. وكأن الأمة تتفرع إلى مكونين أساسيين، هما الأمة العربية الإسلامية، ولها وجودها بوصفها منطقة القلب للأمة الإسلامية. ثم تتجمع الأمة في الإطار الشامل لها، كأمة إسلامية. ونرى أن البلاد الأسيوية الإسلامية لا تمثل أمة مناظرة للأمة العربية الإسلامية، حيث نتصور أن الأمة تتجمع في الدائرة الأصغر، والتي تمثل المحيط

المركزي، ثم تتجمع في الدائرة الأوسع، والتي تمثل كل المحيط المكاني لحضارة الوسط. ويصبح التجمع في منطقة القلب، أساسا للتجمع على المستوى الشامل، وكأنه نوع من التجمع المرحلي، الذي يعقبه ويستند عليه، التجمع النهائي للأمة. وربما يكون ذلك ناتجا من التاريخ الحضاري لحضارة الوسط، حيث اكتمل للحضارة تكونها في الدائرة العربية، ثم اكتمل في الدائرة الإسلامية.

والأقطار المنتمية للأمة الإسلامية، تمثل مكونات وعناصر المشترك الحضاري، ولكل منها تميزه الثقافي والاجتماعي الخاص، ولكنه تنوع في إطار الوحدة الشاملة. ولهذا نتصور أن تجمع الأمة العربية في إطار مشترك، متجانس، ينتج من وجود نوع من المشترك على مستوى الثقافة، فالقيم العليا تجمع كل الأمة الإسلامية، ثم يتعدد البناء الثقافي المعرفي، ولكن داخل الأمة العربية الإسلامية، تتعدد الثقافات، وليس البناء المعرفي الثقافي. حيث تمثل الثقافة مكونات وعناصر البناء الثقافي، وعندما تتنوع الثقافة، دون تغير البناء الثقافي، يؤدي هذا إلى نوع من التجانس الملحوظ.

يدفعنا هذا إلى النظر للبلاد العربية بوصفها جماعات كبرى، تتكون بالطبع من جماعات صغرى. فكل بلد عربي، يمثل جماعة كبرى، لها ثقافة خاصة بها، وتتجمع الجماعات العربية، أي البلاد العربية، في بناء ثقافي واحد، هو في جانب منه نتاج اللغة المشتركة، والتي تحمل تاريخا حضاريا واجتماعيا مشتركا. وكأن خريطة الأمة الإسلامية، تقسمها إلى جماعات عربية، تتشكل منها وحدة في البناء الثقافي، وتشكل بهذا أمة القلب داخل الأمة الإسلامية، ثم أقطار إسلامية لها تميزها الخاص، في البناء الثقافي، ولهذا تتميز البلاد الإسلامية الأسيوية فيما بينها، بقدر تميزها عن الأمة العربية الإسلامية ككل، وليس بقدر الفروق بين الجماعات العربية. وهكذا تتجمع الأمة في النطاق العربي، كما تتجمع في أكثر من إطار أسيوي، مثل الإطار الإسلامي الفارسي في إيران، ثم إطار الجمهوريات الإسلامية التي كانت جزءا من الاتحاد السوفيتي، ثم الإطار الخاص بباكستان وما حولها. ونتصور أن البلاد الإسلامية الأسيوية، تقع في ثلاثة أبنية ثقافية لها تميزها، تقابل البناء العربي، وتتجمع هذه الأطر معا لتشكل الأمة الإسلامية.

ونظن أن القول بالأمة العربية الإسلامية، ككيان له وجوده وتميزه، ينتج من تجانسها، كما ينتج من وضعها التاريخي في حضارة الوسط، أي الحضارة الإسلامية، وينتج أيضا من محيطها المكاني والبشري الممتد والمتجانس، فلأنها تمثل كيانا كبيرا متجانسا، لذلك نراها أمة داخل الأمة، أي أمة فرعية. وهذه التقسيمات، لا تغير من وحدة الأمة الإسلامية، ولكنها تميز مكوناتها، وتعرفنا بالمناطق المتجانسة، وهو ما يفيد في فهم التغير الحضاري، وتتبع علامات النهوض الحضاري. حيث نتصور أن النهوض يحدث في داخل الأطر المتجانسة، من خلال درجة عالية من التأثير والتأثر. ولهذا تشكل هذه المكونات دوائر للفعل الحضاري المترابط، لتشكل نتائج نهائية لكل فعل في كل دائرة، ثم تتجمع نتائج الفعل الحضاري على المستوى الشامل.

وهذا التكوين البشري لحضارة الوسط، يتميز بقدر ملحوظ من التجانس، لانجد مثيلا له في الحضارات الأخرى. حيث نتصور مثلا، أن الدول الغربية، والتي تنتمي للحضارة الغربية، لا تتميز بهذا القدر من التجانس. فكل دولة من الدول الغربية، تمثل مكونا له بناؤه الثقافي المتميز، وكأن الدولة الغربية الواحدة، تماثل في تجانسها الداخلي، الدول العربية مجتمعة. ويؤدي التجانس إلى درجة أعلى من الوحدة، كما يؤدي إلى درجة أعلى من التأثير المتبادل، مما يعني أن الحركة والفعل الحضاري في الأمة الإسلامية يحدث من خلال قدر ملحوظ من التوازي، بين درجات واتجاه هذا الفعل في كل البلاد الإسلامية.

ومن داخل هذا التكوين، نرى أن الانتماء للدوائر الأصغر، أو المكونات الفرعية، يؤدي إلى الانتماء إلى المكونات الأوسع. فالانتماء إلى الجماعة المصرية، هو انتماء لحضارة الوسط، مما يعني أن قوة هذا الانتماء لدى أبناء الجماعة المصرية، سيؤدي إلى قوة انتمائهم إلى الأمة العربية الإسلامية. والانتماء الأخير سوف يدفع للانتماء إلى الأمة الإسلامية. وهذه العلاقة التفاعلية الإيجابية بين دوائر الانتماء، تنتج من وحدة منظومة القيم الحاكمة، والتي تمثل جوهر حضارة الوسط. فكلما كان الانتماء الحضاري قويا في البناءات الجماعية الصغرى، كلما ظهر الانتماء الجماعي الأوسع وتأكد، من خلال تأكد المشترك الحضاري. ولهذا لانتصور وجود تعارض بين الانتماءات، ولكن نرى أن هذه الانتماءات ترتبط ارتباطا شرطيا فيما

بينها، حيث يؤدي كل انتماء للآخر، كما يؤدي التفكك في أي انتماء إلى تفكك في الانتماءات الأخرى.

وعندما ننظر للنهوض الحضاري المستقبلي، نجده نوعا من إعادة الفتح الحضاري، ولكنه ليس فتحا لمناطق حضارية جديدة، بل فتحا في نفس المحيط الحضاري الذي سادت فيه الحضارة في الماضي. وإعادة الفتح، بوصفها إعادة إحياء الحضارة، تعني أن إحياء الأصول، أو الإحياء الديني، أو إعادة اكتشاف الذات الحضارية، وغيرها من العمليات والمراحل، تمثل تغيرا يحدث على أرض الواقع، ثم يتبع خريطة الفتح ومساراته، فينتقل الفعل الحضاري من مكان لآخر، داخل الخريطة الحضارية. ولكن الفتح الثاني، يتبع نفس المسارات، ولكن في اتجاهات متعددة، فيخرج مع مسار الفتح الأول، ثم يعود في عكس مسار الفتح. فيأتي من القلب فعلا حضاريا جديدا، ثم يعود للقلب فعل حضاري جديد يأتي من الأطراف. وأهمية تشبيه هذه العملية بالفتح، لأنها نوع من الحراك الحضاري، الذي ينقل التأثيرات الحضارية عبر المحيط المكاني، كما كان الفتح نوعا من الحراك الحضاري، الذي نشر الحضارة والدين، في المحيط الجغرافي للوسطية الحضارية.

الأمة بين الدين والحضارة:

غالبا ما تختلف أخوة الدين عن أمة الحضارة، ولكن الأمة الإسلامية أمة للدين والحضارة، لأنها وجدت في مساحة المحيط المكاني للحضارة، فالإسلام انتشر في المحيط المكاني لحضارة الوسط، انتشارا واسعا، لذلك حدث نوع من التوحد بين أخوة الدين وأمة الحضارة. ولكن إذا نظرنا للإسلام خارج حضارة الوسط، وفي البلاد التي تنتمي لحضارات أخرى، سنجد أننا بصدد مسلمين لا ينتمون لحضارة الوسط. وغالبا ما نجد جماعات إسلامية في الكثير من دول العالم، تتمثل في المهاجرين من الدول الإسلامية، وهؤلاء ينتمون لحضارة الوسط، وإن هاجروا إلى دول أخرى. وفي الدول الغربية، لا نجد دولة إسلامية، أو أغلبية إسلامية. ومعنى ذلك أن انتشار الإسلام، في محيط حضارة الوسط، جعل الأمة واحدة.

ولكن إذا أردنا النظر للمسلم الذي لا ينتمي لحضارة الوسط، فنرى أنه ينتمي للدين، ولكنه ينتمي لحضارة أخرى. ومعنى ذلك، أنه ينتمي لمنظومة العقيدة

الدينية، دون العقيدة الحضارية، ودون أن ينتمي لمنظومة القيم الحاكمة في حضارة الوسط، وبالتالي فإن هذا المسلم، لا ينتمي للأمة الإسلامية بالمعنى الحضاري، ولكنه ينتمي للإسلام بالمعنى الديني. والمعنى الديني لا يشمل التجانس في نمط الحياة، وفي البناء الاجتماعي، وفي القيم الحياتية، ولكن يشمل الانتماء إلى عقيدة دينية واحدة. وبالطبع نتوقع أن المسلم الذي ينتمي إلى حضارة غير حضارة الوسط، لا ينتمي لقيم تتعارض مع الإسلام، ولكنه ينتمي لقيم تختلف عن القيم السائدة في الأمة العربية والإسلامية.

ونظرا لعدم انتشار حالة الانتماء للدين دون الانتماء للحضارة، فلم يتركز اهتمام الباحثين والمفكرين على هذه الحالة. ولكن ترجع أهمية تناول هذه الحالة، إلى أنها تلقي الضوء على نوع العلاقات الناشئة بين الناس. فالانتماء للحضارة الواحدة، هو نوع من الانتماء الاجتماعي الحياتي، والذي يقترب من الانتماء العائلي. ويتأسس من خلال الانتماء الحضاري، المشترك الحياتي المعيشي، بما فيه من أنماط للحياة والسلوك والتصرف، وما فيه من عادات وتقاليد وقيم. أما الانتماء الديني، فيمثل انتماء للعقيدة الدينية المشتركة، والتي يتأسس عليها نوع من الأخوة الدينية. وهي علاقة على المستوى المجرد للعقيدة، أي على مستوى القيم العليا المطلقة، التي تؤسس في الإطار الديني. وبهذا تصبح أمة الحضارة، أو أمة الحضارة والدين، أمة في المستوى المعيشي الاجتماعي، أما أخوة الدين فهي كذلك في المستوى المجرد للعقيدة. والأمة بالمعنى الحضاري، تقوم على التماثل الاجتماعي والثقافي الحضاري، بجانب التماثل الديني، أما الانتماء بالمعنى الديني، فإنه يقوم على وحدة العقيدة فقط.

والنظر لهذه الحالة، والتي لا تمثل حيزا كبيرا بالنسبة للإسلام، يصل بنا للمعنى المراد من الانتماء لأمة الدين والحضارة. فالمقابل الواقعي لانتماء فرد للدين دون أمة الحضارة، هو الانتماء لأمة الحضارة دون الدين، وهي الحالة التي توجد بالفعل في حضارة الوسط، لغير المنتمين للإسلام. ونضيف لها الحالة الثانية، وهي المنتمين للأمة الإسلامية، دون أن يكونوا جزءا من الأمة العربية الإسلامية. وبهذا تتأسس أبعاد الانتماء المهمة، والتي يقوم عليها التوحد الحضاري، ومن ثم النهوض الحضاري. حيث نرى أن الانتماء للحضارة العربية الإسلامية، دون الانتماء للدين

الإسلامي، يمثل انتماء غير منقوص للحضارة، مثل الانتماء للإسلام والحضارة الإسلامية، دون الانتماء للحضارة العربية الإسلامية. والتفسير الشارح لهذا، يتأكد من خلال النظر للانتماء الحضاري، بوصفه انتماء لمنظومة القيم الحاكمة لحضارة الوسط، أي الحضارة الإسلامية. وهذا الانتماء نجده لدى كل أبناء منطقة حضارة الوسط، العربي وغير العربي، والمسلم وغير المسلم.

وفي أمة الحضارة، يتحقق المصير المشترك، ليؤكد على القيم المشتركة، ويحولها إلى واقع حياتي. وهذا الانتماء إلى حضارة الوسط، لا يمنع التفاعل بين المنتمين للإسلام، الدين وليس الحضارة، وكذلك لا يمنع التفاعل بين المنتمين للأديان الأخرى، خاصة المسيحية، والذين ينتمو لحضارات مختلفة. وتلك التفاعلات، تحددها مواقف الأطراف المختلفة، فهي علاقات في الدين، ولكنها تقوم على المواقف الدينية المختلفة، كما تتأثر بالعلاقات الدولية، ومواقف الدول من بعضها. وإذا نظرنا لكل إنسان، لنرى اهتمامه الإنساني العام، وتأثره بالمصير البشري، ندرك أن هناك مساحات للتفاعل خارج الانتماء الحضاري، لكنها ليست مساحات للتوحد الحضاري والاجتماعي، وليست مساحات للمصير المشترك.

فإذا كان الإنسان، يهتم بما يجري على كوكب الأرض، ويتفاعل معه، فأيضا المنتمون لدين ما يكون بينهم نوع من التواصل العابر للحضارات، ولكنه ليس تواصلا متجاوزا للانتماء الحضاري، ولن يكون تواصلا يتعدى على الانتماء الحضاري، بل يغلب عليه أن يكون تواصلا في ضوء الانتماء الحضاري، ويتأثر بأوضاع العلاقة بين الحضارات. وتظهر هذه الحالة في المسيحية، والتي تنتشر في الغرب، وفي دول أخرى، رغم أنها جاءت أساسا من الوسط الحضاري. وينتمي أغلب مسيحي العالم اليوم، لحضارات غير حضارة الوسط. ولهذا نحتاج لتصور العلاقات، بين مسيحي حضارة الوسط، والمنتمين لنفس حضارتهم، والعلاقات بينهم وبين مسيحي العالم من غير المنتمين لحضارة الوسط.

ونرى أن المسيحي في حضارة الوسط، ينتمي للحضارة، وللأمة، التي تمثل كيانه الاجتماعي والحضاري، وتمثل تاريخه الحضاري. فهو جزء من هذه الحضارة، وإيمانه بمنظومة العقيدة المسيحية، يؤدي إلى إيمانه بمنظومة العقيدة الحضارية الوسطية. فهو جزء من الحضارة، وجزء من العقل الجمعي الحضاري. ثم

تأتي علاقة المسيحي أو نظرته إلى مسيحي العالم، من خلال موقف الآخر المسيحي الديني، وموقفه من حضارة الوسط، ومن الدولة التي ينتمي لها المسيحي. وعندما يكون لمسيحي الغرب مثلا موقفا إيجابيا تعاونيا من الأمة العربية والإسلامية، والمسيحيون جزء منها، تصبح العلاقات الدينية والتواصل الديني ممكنا. ولكن إذا كان لهم موقفا معاديا للأمة، فإن كل أشكال التواصل تتأثر بهذا العداء. وكذلك نجد أن التواصل بين مسيحي العالم، ممكن عندما يحترم الجميع كل الصيغ الحضارية للمسيحية، فيقدر مسيحو الغرب الفكر المسيحي الشرقي (الوسطي)، كما يقدر مسيحو الوسط الفكر المسيحي الغربي. ولكن الحقيقة أن وقائع التاريخ، تشهد على فترات لانقطاع التواصل بين المسيحيين بسبب الصراعات السياسية والحروب، والتي غلب فيها عداء الغرب للأمة العربية والإسلامية، بل غلب فيها أيضا عداء مسيحي الغرب للمسيحية الشرقية.

كذلك تتيح لنا دراسة المسيحية عبر الحضارات، التعرف على المدى الواسع للاختلاف بين الفكر المسيحي السائد في كل حضارة. ورغم عالمية الدين وصلاحية العقيدة لكل زمان ومكان، إلا إن التعبير الحضاري عن الدين يختلف اختلافا ملحوظا، مع اختلاف الحضارات. وهنا سنجد أن المسيحي الغربي، يمثل موقفا حضاريا غربيا، يختلف إلى حد بعيد عن الموقف الحضاري لمسيحي حضارة الوسط. في حين نجد أن المسلم في حضارة الوسط، له موقف حضاري يتماثل مع الموقف الحضاري لمسيحي حضارة الوسط. ويتأكد بذلك أن المسيحي يستطيع أن يحقق تواجده الحضاري، مع المسلم المنتمي لنفس حضارته، أما المسيحي الآخر، فلا يمثل شريكا حضاريا له، وبالتالي لا يمثل شريكا في المصير الحضاري التاريخي.

والحقيقة أن التبادل الإيجابي بين المنتمين للدين الواحد عبر الحضارات، يصطدم بالفروق الحضارية، ويصطدم أكثر بالمواقف السياسية، وبالتالي تتحول العلاقة بين المسيحيين إلى صراع، بقدر ما تكون العلاقات بين البلاد الغربية والبلاد العربية والإسلامية في حالة صراع. ونرى هنا أن الصراع في النهاية ليس دينيا، بقدر ما هو سياسي في المقام الأول، وقد يكون حضاريا أيضا. ولأن الدين لا يعادي الحضارة، ولا يفرض حضارة بعينها على المؤمنين به، لأنه جاء لإصلاح حال الناس، لا لهدم حياتهم، حتى الصالح منها، لذلك تتشكل الشعوب والأمم، حول الحضارة وفي

محيطها، ومن خلال منظومة القيم الحاكمة فيها. ويبقى الدين متجاوزا للحضارة، وبالتالي لا يشكل شعبا أو أمة، بل يجمع المؤمنين به في سياق من العقيدة لا الحضارة.

نخلص من هذا، أن النهوض الحضاري في حضارة الوسط الإسلامية، لن يتأتى إلا بالنهوض الشامل لكل مكونات الأمة البشرية، بكل ما فيها من تنوع. بل نعتقد أن النهوض في حد ذاته، يقوم على نهوض ذلك التكوين المتنوع والثري للأمة العربية والإسلامية. ويكتسب النهوض من تنوع الأمة، قوة تتمثل في قدرته على التجديد والتطور، من خلال تفاعل العناصر المتنوعة داخل الأمة. ويمكننا أن نرى أن الأمة العربية والإسلامية، تمثل حضارة التنوع في الوحدة، مما يجعلها ممثلة لتميز حضاري خاص، يتركز في هذا التنوع الداخلي، الذي لا يعطل توحد الأمة. ويصبح من عناصر القوة التي تساعد على النهوض، وعلى تميز حضارة الوسط عن غيرها، أن تنهض الحضارة بكل تنوعها.

وإذا تصورنا حدوث نوع من النهوض لفئة من الحضارة، كأن ينهض العرب بدون المسلمين من غير العرب، أو ينهض المسلمون بدون المسيحيين، فإن ذلك سيكون نهوضا غير متوازن على محك مكونات الأمة البشرية، ولهذا لا نتصوره نهوضا، بل ستكون محاولات لا تكتمل، إلا بقدر ما تسود في كل شرائح الأمة. نقول هذا، لنوضح أنه من الضروري أن تشترك كل فئات الأمة وجماعاتها في عملية النهوض، ويصبح من واجب حركات التغيير والنهوض، أن تحتوي الكل، حتى يتحول المصير المشترك إلى نضال مشترك، وحتى يمكن الاقتراب من النهوض، اعتمادا على ما في الأمة من ثراء.

وإذا تخلفت فئة عن الاشتراك في النهوض الحضاري، فإن ذلك يؤثر بالضرورة على مكانتها وانتمائها للأمة. فالنضال هو الذي يحقق الانتماء على أرض الواقع. ولهذا نرى أن تخلف أي جماعة عن المشاركة في عملية النهوض الحضاري، يعني أيضا تخلفها عن الدفاع عن الأمة، لأن النهوض في حد ذاته دفاع عن كيان الأمة التاريخي. وفي المقابل نتصور أن محاولة إبعاد جماعة ما عن عملية النهوض، والفعل الحضاري، من قبل جماعة أخرى، يعني محاولة إقصاء جزء من الأمة عن

الكل. ومن يحاول هذا الفعل، يكون كمن يحاول إنهاض الأمة وتفتيتها، فلا الأمة تنهض، ولا الاستبعاد يتحقق.

وعلى كل قوى النهوض، التي تجد لديها الدافع والقدرة على الفعل الحضاري، أن تعلم أهمية أن تتحرك الأمة معا في نضال مشترك، حتى لا يكون الفعل الحضاري في مرحلة من مراحله منطويا على نوع من تفكيك الأمة، أي حتى لايكون الحراك الحضاري في مرحلة من مراحله، حراكا لجزء من الأمة دون بقية الأجزاء. فالحراك غير المتجانس، غالبا ما يميز بدايات الحراك الحضاري، فلا يمكن أن نتصور أن كل أجزاء الأمة، أو كل جماعاتها تنهض معا. ومع ظهور شرائح ناهضة، تحمل مسئولية الفعل الحضاري، تأتي المراحل التالية، والتي يكون فيها توحد الأمة في عملية النهوض، ضرورة لتماسك الأمة، كما أنه ضرورة لتحقيق النهضة المنشودة.

عودة التكامل الحضاري:

من النتائج المنظورة للتراجع الحضاري، الذي تمر به الأمة العربية والإسلامية، حالة التفكك التي تطول البنية الاجتماعية، كما تصل للنموذج الحضاري، وتظهر حتى في منظومة القيم الحاكمة للحضارة. والتفكك يحدث على مستويات متعددة، ولكنه يترجم في النهاية إلى نوع من التفكك في التجسيد الواقعي للحضارة. ويمكن أن نشاهد نماذج التفكك الحادث، في ما يعتري البنية الاجتماعية للأمة، وكيانها الواقعي الفاعل، من تفكك بين المكونات المشكلة لها. ويظهر هذا جليا في المظاهر التي تخرج عن وحدة الأمة، وتهدد تماسكها، سواء تمثل هذا في تفكك العلاقات بين الجماعات الفرعية، المشكلة للجماعة القطرية، أو ظهر هذا في نوع من التباعد بين الأقطار المكونة للأمة، أو في اتساع المسافة بين الأمة العربية، والأمة الإسلامية. وكل مساحات التباعد بين جماعات الأمة، تمثل في النهاية تفكيكا لترابط الأمة، وهو يعيق حركة الأمة، وينتقص من قدراتها، ككيان متوحد. ويعد التفكك على المستوى الجماعي، سببا في حدوث قدر من التشويه لهوية الأمة، وهو ما ينعكس بالتالي على وعي الأمة بحضارتها، وذاتيتها. فغالبا

ما يكون التفكك، انعكاسا لرؤى تفكك هوية الأمة، وكأنها تحولها لكيانات منفصلة، مما يؤثر على إدراك الناس لحضارتهم.

والنهوض الحضاري، يستلزم نوعا من إعادة تكوين وحدة الأمة، وإقامة الترابط بين عناصرها ومكوناتها الجماعية. ومن خلال إعادة التوحد، يعود لبناء الحضارة، ولمنظومة القيم الحاكمة، وحدتها وترابطها، الذي تستمد منه الحضارة قوتها. فالتفكك على المستوى الاجتماعي، يمكن أن يحدث خللا في بناء الحضارة، لأنه يشكك في مكونات النموذج الحضاري، ويقسم تلك المكونات، مما يؤدي إلى فصل عناصر الهوية الحضارية. ويبدأ النهوض بحالة تمثل عودة الوعي بوحدة الأمة، ثم ينعكس ذلك في نوع من الممارسة المعبرة عن الوحدة. وهنا يبرز المصير المشترك في وعي الأمة، مؤكدا وحدتها من جديد. ولهذا تعد كل محاولات النهوض، التي تقوم على جهود قطرية، وتمثل محاولات لنهوض جزئي، بمثابة عائق حقيقي أمام النهوض المنشود. ويمكن أن نعتبر النهوض الحضاري المنشود، رهنا بمدى الجهد الجماعي، الذي يرى في النهضة أنها فعل جماعي، وأنها لا تتحقق لبلد دون الآخر، أو لجماعة دون الأخرى. ولكن هذا لا يمنع أن تبدأ النهضة، أو بذورها في بلد قبل البلاد الأخرى، ولكن من خلال وعي شامل، بأن محاولات النهوض في بلد ما، هي محاولات من أجل المجموع، وليست محاولات للنهوض المستقل.

ويمكن أن نتصور، أن محاولات النهوض في بلد ما، سوف تؤدي إلى نوع من الامتداد التلقائي لفعل النهضة، للبلاد الأخرى. ولكن النهوض الذي يعتمد على الرؤية الحضارية المتكاملة، والتي تقوم على وحدة كل الأمة، هو الذي يمكن أن يتمدد من بلد لآخر، أما محاولات النهوض التي تتصور انفصال كل بلد عن الآخر، فهي لا تقوم على النموذج الحضاري الكامل، ولذلك لن تكون محاولات للنهوض، وأقصى ما تصل له أن تكون محاولات للإصلاح الجزئي والمرحلي، الذي يعد نوعا من تحسين الوضع الراهن، دون الخروج من حالة التراجع الحضاري.

وبهذا نرسم صورة النهضة، من خلال الوعي المتكامل للأمة، بكيانها الواحد، ونموذجها الحضاري. مما يترجم إلى إحساس ووعي بالمصير المشترك، ومنه يبدأ النضال والكفاح الحضاري، من خلال موقف يعبر عن الوحدة، والدفاع عن

الأمة، والوقوف مع كل بلد يتعرض لخطر خارجي. وربما يبدأ الوعي الجماعي للأمة، في مستوى الناس أنفسهم، وغالبا ما تكون هذه هي البداية الصحيحة، ولكنها لا تكتمل إلا من خلال عمل سياسي مشترك، وفعل حضاري وتخطيط مستقبلي مشترك. وهنا تبرز أهمية أن تتكامل الجهود والمواقف الجماهيرية، مع المواقف السياسية للأنظمة الحاكمة.

وفي مسألة وحدة الأمة، يبرز الدور المركزي للأنظمة السياسية، حيث إن التعاون بين البلاد العربية والإسلامية، يحتاج في جانب مهم منه إلى الجهود السياسية للدول. ونستطيع أن نؤكد، أن الوحدة الحقيقية للأمة، لا تتأكد إلا على المستوى الجماهيري، فهو الأساس الأول لها، والمحقق الفعلي للوعي بالوحدة. ولكن على المستوى الواقعي، يصعب أن تتحقق الوحدة عمليا بدون جهود الدول، ولهذا يأتي موقف الدول تعبيرا عن موقف الجماهير، وتأكيدا لرغبة الناس في العمل المشترك. ولهذا يمكن أن يظهر الوعي بوحدة الأمة لدى الناس، ولكنه قد لايترجم في فعل عملي من الدول، مما يعيق تحقق الوحدة، وبالتالي يعيق تحقق النهوض الحضاري. وهنا يبرز دور الدول مقارنة بدور الجماهير، فالدول قد تكون مكملة ومحققة لدور الجماهير، ومعبرة عن الوعي الحضاري السائد، وقد تكون عائقا أمام تحقق الوعي الجماهيري الحضاري، ولكنها في حالات أخرى، يمكن أن تقود الوعي الجماهيري، وتكون الدول هي القائدة والبادئة بإحياء الوعي الحضاري، وتحقيق وحدة الأمة.

وفي الواقع العربي والإسلامي الراهن، نظن أن الأنظمة السياسية الحاكمة، في الغالب منها، لا تمثل قوى سياسية قادرة على أخذ زمام المبادرة الحضارية، بل نعتقد أن فعلها سوف يأتي تاليا لموقف الجماهير. ولذلك نتصور أن الوعي الجماهيري الناهض، سيكون هو البداية الحقيقية للنهوض الحضاري. ولهذا علينا أن نركز على العمل بين الناس، وعلى إعادة وعي الناس بذاتيتهم الحضارية، ووعيهم بوحدة الأمة. ومن خلال هذا الموقف الجماهيري، يمكن أن يتحقق الضغط الشعبي على الأنظمة الحاكمة، لتعبر عن هذه الوحدة الجماهيرية في فعل سياسي منظم.

ونلاحظ في الواقع الراهن، ومع تزايد حدة الضغوط الخارجية والداخلية التي تعاني منها الدول العربية والإسلامية، أن بدايات القرن الحادي والعشرين، تميزت

بظهور التحديات المشتركة، مما جعل المصير المشترك، يعود إلى الوعي السياسي للدول. فالموقف المعاصر، يؤكد أن الدول العربية والإسلامية، تمر بتحديات مشتركة، وعليها أن تواجهها بجهد مشترك. كما تأكد من الواقع، أن الجهود الفردية للدول، لن تكون قادرة على مواجهة الأحداث الراهنة، وبالتالي لن تستطيع الدول أن تحقق أي قدر من الإصلاح، أو حتى مواجهة المشكلات والأزمات إلا من خلال الجهد الجماعي. وتعد هذه الحالة، متواكبة مع شعور جماهيري جارف بوحدة الأمة، ووحدة هويتها ومصيرها، وهو الأمر الذي تجلى بوضوح تجاه القضية الفلسطينية، والصراع مع العدو الصهيوني، وفي مواجهة الاعتداء على القدس الشريف، بيت المقدس.

فإذا حاولنا تلخيص المشهد الحالي، نرى أن الوعي بالوحدة حاضر في اللحظة الراهنة، ولكنه لم يتحول إلى فعل حضاري مشترك. وحتى تصل الأمة إلى أعتاب النهوض الحضاري، عليها أن تحافظ على الوعي بوحدتها، وتقاوم محاولات الاعتداء على وحدة الأمة، أو محاولات تشويهها، والانتقاص منها. ونعتقد أن المحاولات الغربية، تسعى إلى فك وحدة الأمة، والتعامل مع الدول العربية والإسلامية، بصورة فردية، تكون كافية في أحيان كثيرة، لخلق حالة من التعارض بين المصالح والارتباطات الخارجية لهذه الدول، مما يعيق التوحد على مستوى الدول. وفي قضية العراق، نموذج لاستغلال القوى الخارجية، لأزمة داخلية، لتحقق من خلالها، شق الصف العربي والإسلامي. وكذلك نرى أن الكيان الصهيوني، يجسد محاولات شق الصف العربي والإسلامي، حيث إن وجود هذا الكيان في حد ذاته، يهدف إلى ضرب الوحدة العربية والإسلامية، كما يهدف إلى ضرب الهوية العربية الإسلامية. ولا نعتقد أن المحاولات الخارجية يمكن أن تتوقف، بل على العكس من ذلك، نتصور أن تحقق أي قدر من الوحدة على أرض الواقع، سوف يفتح الباب أمام الاعتداءات الغربية المباشرة، حيث إن ضعف الأمة العربية والإسلامية، يمثل ضرورة للهيمنة الغربية، التي تحاول أن تسود العالم من خلال نموذجها المسمى بالعولمة.

لهذا لن تكون النهضة، إلا من خلال معركة متعددة الأبعاد، لإعادة وحدة الأمة، وتجميع فعلها الحضاري المشترك. وهي معركة تبدأ في الداخل أولا، وتنتهي

في الداخل أيضا . فبقدر التماسك الداخلي للأمة، تنتصر على ضعفها الداخلي، وبقدر تماسكها تنتصر على أعدائها، وتوقف كل المحاولات الخارجية، التي تهدف لتمزيق الأمة. وقوة الأمة، التي تتجسد في تماسكها، ليست قوة عسكرية، ولا هي قوة مالية، بل هي قوة حضارية في الأساس. فالأمة تحتاج إلى قوة حضارية، تتمثل في الوعي والإرادة والإدراك، وتجسد رغبة الأمة في الصمود والتحدي، ورغبتها في النهوض الحضاري. وإذا كانت النهضة تحتاج إلى العديد من القدرات المتنوعة، فإن تأسيس النهضة في حد ذاته، لا يحتاج إلى قدرات بالمعنى المادي، بل يبدأ أساسا من خلال إمكانيات إنسانية، وطاقات وجدانية. وتلك الطاقة الإنسانية الحضارية، هي التي توفر للنهضة إمكانياتها المادية والمعنوية.

تكامل القيم الحضارية:

من نتائج التراجع الحضاري، تلك الحالة الراهنة من التفكك أو التعارض والتناقض، بين منظومة القيم الحاكمة للحضارة، وبين الواقع الحياتي الراهن. وتتجسد حالة التفكك، في المسافة الفاصلة بين الأنظمة الرسمية ومنظومة القيم الحاكمة، أي في قدر ما حدث من بعد بين قيم الحضارة، والواقع النظامي للحياة. وتنتج هذه الحالة في الغالب، من البعد بين ما يتم تحقيقه على أرض الواقع، والقيم التي تؤمن بها الأمة، وذلك كانعكاس لحالة التراجع الحضاري، وكذلك كنتاج لحالة الغزو الخارجي، والتشبه بالمستعمر، والخضوع لضغوط الدول الأقوى، والمتحكمة في العالم المعاصر.

ومن الوافد، ومن التغريب، جاءت العديد من التأثيرات، أهمها حسب تصورنا، تلك التأثيرات التي تحولت إلى أنظمة أو قوانين أو مؤسسات رسمية، وأصبحت جزءا من النظام الحاكم، ومن بنية الدولة. أما التأثيرات الخارجية، والتي تلقي بظلالها على الناس أنفسهم، فهي جزء مما يصيب الذات الحضارية من خلل، وبالتالي تكون مواجهتها جزءا من عملية عودة الوعي بالذات. وعندما تعيد الأمة ذاكرتها، وتحيي قيمها الموروثة، تواجه ضمنا ما لحق بها من الوافد، وكان متعارضا مع قيمها ونموذجها الحضاري، ولكنها في الوقت نفسه تبقي ما يناسبها من تجارب الآخرين. ونظن أن هذه العملية، تحدث على مستويات عدة، منها المستوى المعرفي

الواعي، ولكن منها المستوى الضمني التلقائي. حيث يغلب أن تتم عملية فرز الوافد، بصورة تلقائية، من خلال الوعي الجمعي. وهي عمل إدراكي في الأساس، حيث يميز الناس بين المناسب وغير المناسب، وبين الغريب والمألوف. ومن خلال هذا الفعل الجماعي، يتم تحويل خبرات الآخرين، لمعرفة ما يمكن أن يوظف منها في الحدود المناسبة للأمة.

ولكن التأثيرات التي تحولت إلى أنظمة رسمية، تمثل في تصورنا تحديا مهما أمام محاولات النهوض الحضاري للأمة. فلا يمكن أن نتصور أن النهوض سيتحقق مع وجود أنظمة رسمية حاكمة، لا تعبر عن الأمة، ولم تخرج منها، ولا تتلاءم مع النموذج الحضاري لحضارة الوسط. ولهذا تبقى هذه الأنظمة مثل الجسم الغريب، الذي يحتاج لعملية استئصال. ولأن الأنظمة والقوانين، تصبح جزءا من النظام الحاكم، وجزءا من النخبة الحاكمة، لذلك تتحول مسألة إعادة إحياء النظام العام للأمة، في جانب منها، إلى تحدّ للوضع القائم، والنخبة المسيطرة عليه. وفي نفس الوقت، فإن بقاء الأنظمة الوافدة، خاصة ما يتعارض منها مع الأسس الحضارية للأمة، تمثل تحديا لكل عملية نهوض، وعائقا أمام الخروج من حالة التراجع الحضاري. كذلك فإن الأنظمة الوافدة تكرس التدخل الخارجي، وتسهل سيطرة الخارج على الداخل، كما أنها تعد عاملا فاعلا في محاولات ضرب وحدة الأمة. ولكل هذا يصبح التخلص من النظام الوافد ضرورة، في الحدود التي تتعارض مع منظومة القيم الحاكمة للأمة. وجزء من الأنظمة الوافدة، يمكن أن يعاد إنتاجه بصورة تلائم النموذج الحضاري للأمة، ولكن جزءا من النظام الوافد، خاصة ما جاء منه معبرا عن القيم الغربية، يلزم أن يتم التحول عنه، وإقامة أنظمة أصيلة تنتمي لحضارة الأمة.

ومهما كانت الحالة السياسية، فإن معركة العودة إلى الأصول، تعني بالضرورة تغيير النظام السياسي السائد في معظم البلاد العربية والإسلامية، ولكنها ليست بالضرورة مسألة تغيير الأشخاص، فهي عملية أبعد من أن تكون حول النخبة الحاكمة، بل هي حول النظام نفسه. وبقدر تجاوب النخبة الحاكمة مع النهوض الحضاري، بقدر ما يمكن أن يأتي التغير من داخل النخبة الحاكمة نفسها، وربما من خلال ضرورات عملية تراها، ومنها ضرورات التعاون بين الدول العربية

والإسلامية، والذي يستلزم وجود قدر من التوافق بين أنظمة هذه الدول، وهو أمر يتاح من خلال تفعيل المشترك الحضاري في أنظمة سياسية متجانسة.

ونصل من ذلك إلى واحدة من المسائل المهمة، حيث إن التغريب الذي طال العديد من الأنظمة والمؤسسات، تأسس على نوع من الفصل العمدي للدين عن الدولة، وعن السياسة، ومن ثم فصل الدين عن الحياة. فلم يعد الدين في العديد من الدول العربية والإسلامية نظاما حاكما، بل تحول جزئيا على الأقل إلى شأن فردي يخص الفرد، ولا يخص الجماعة. وتلك الحالة من الفصل بين الدين والحياة، لم تصل بعد إلى أي درجات قصوى، ولا يمكن أن تصل، ولكنها تترجم إلى حالة من إبعاد الدين عن الأنظمة الرسمية، دون أن يتحقق الإبعاد على مستوى الحياة، لأنه أمر يقترب من المستحيل. وهذه القضية لها تداعيات كثيرة، لأنها النقطة التي تتبلور عندها محاولات التغريب، ومحاولة فرض النماذج السياسية الغربية، وعندها تظهر ضغوط الخارج، كما تتكشف مخاوف النخب الحاكمة، وكذلك تظهر معارك وكلاء الفكرة الغربية المحليين، في مواجهة وكلاء الموروث الحضاري. وحول دور الدين في الحياة، تدور المعركة الأولى في النهوض الحضاري، فهي أولا معركة الإحياء الديني، الذي يسبق بالضرورة النهوض الحضاري، ويتأسس الأخير عليه. وهي معركة التغيير السياسي في جانب منها، كما أنها معركة مواجهة الوافد وعمليات التغريب في أكثر من جانب.

ولا نتصور أن النهوض الحضاري يمكن أن يتحقق بدون عودة الريادة والسيادة لدور الدين في حياة الناس، كما في الأنظمة والمؤسسات الحاكمة، فالدين منظومة شاملة، وحضارة الوسط تتأسس على الدين، كمنهج حياتي متكامل، ومنه تظهر تكاملية حضارة الوسط في الدين والدنيا. ولهذا تعد معركة محاربة الفصل بين الدين والحياة، في أي شكل لها، معركة رئيسة من معارك النهوض الحضاري، وربما تكون المعركة التي تؤسس لبداية النهضة الحقيقية للأمة. ونتصور أن النهضة تتأسس على الإحياء الديني، ومنه يعود للدين الدور المحوري في تنظيم الحياة، فتتأكد الهوية الحضارية للأمة، من خلال انتمائها الديني، للإسلام والمسيحية، فيصبح الانتماء الديني مفضيا للانتماء الحضاري.

ومن خلال هذا التأسيس، نتصور أن الدول تبدأ في نوع من المراجعة الداخلية، على أساس القواعد الدينية التي تفرضها الجماهير، والتي تساعد على عزل الوافد من الأنظمة، وتمهد لخروج الدولة من النظام الوافد، واقترابها إلى النظام الموروث، وتطوير تصورات نظامية نابعة من الانتماء الحضاري للأمة. وعند هذه المرحلة يمكن أن يتحقق الاتفاق حول القيم، الذي إذا وصل لحد اتفاق الأمة، ومشاركة النخب الحاكمة لها في هذا الاتفاق، نكون قد وصلنا إلى عتبة النهوض الحضاري.

والتحول إلى النظام الموروث، وكذلك البعد عن التفريق بين الدين والحياة، في جانب مهم منه، يمثل ضرورة تواجهها الدول العربية والإسلامية. فهي ضرورة لتكون لهذه الدول الشرعية في الحكم، ولو جزئيا، وهو كذلك ضرورة في مواجهة أعداء الأمة، كما أنه ضرورة في المعارك التي تخوضها الدول العربية والإسلامية، ضد الضغوط الخارجية. ومن الواضح أن الكثير من الضغوط الخارجية، والتي تؤدي إلى سيادة الوافد في أنظمة الدول العربية والإسلامية، لا تمثل ضغوطا تخضع لها الدول برغبتها، بل غالبا ما تكون مكرهة على الخضوع. وكثيرا ما يكون اللجوء للأمة، والتذرع بقيم الأمة، والأفكار السائدة لدى الناس، هو الوسيلة المتاحة لمقاومة الضغوط الخارجية. ويتكامل ذلك، مع احتياج الأنظمة إلى نوع من الاستقرار في الحكم، لا يتحقق مع التغريب وغلبة الوافد، بل يؤدي ذلك إلى نوع من الاضطراب الداخلي. وسرعان ما تكتشف الأنظمة الحاكمة، أن التمسك بالموروث، جزء لا يتجزأ من أي محاولة لتحقيق الاستقرار للنخبة الحاكمة. ومن تلك الضرورات، والتي تتمشى مع انتماء الأمة، يمكن أن يتحقق التوحد في الموقف بين الناس والدول، ولكنه في كل الحالات موقفا يفرضه الناس على الدولة.

مسارات الإحياء الحضاري:

يمكن أن يأخذ الإحياء الحضاري مسارات متعددة، ولكن الغالب على هذه المسارات، حسب تصورنا، يتبع تكوين النموذج الحضاري. فقد صورنا تكوين الحضارة، بوصفه بناء هرميا، يبدأ من أعلى إلى أسفل، حيث يمثل رأس الهرم المكونات الأساسية، ثم يتبعها المكونات الفرعية. وعبرنا عن هذا البناء، بأنه يبدأ من منظومة القيم الحاكمة في الحضارة، ثم البناء الثقافي المعرفي الأساسي، ثم

الثقافة، وبعدها الأنماط السلوكية والمعرفية. ونلاحظ أن الأجزاء الأدنى من البناء الحضاري، هي التي تكشف عن التباينات الداخلية، ومنها تظهر الثقافات الفرعية المميزة للجماعات المكونة للأمة.

ونظن أن الإحياء الحضاري يبدأ من أعلى إلى أسفل، حيث يبدأ من منظومة العقيدة الدينية، ومن ثم منظومة القيم الحاكمة للحضارة، وبعدها البناء الثقافي المعرفي، ثم الثقافة، وبعدها السلوك. ونعني بهذا، أن الإحياء يبدأ بالذات الحضارية، والتي تتمثل في قيم الحضارة نفسها، ومنها تترجم عملية الإحياء في المكونات المتفرعة عن القيم المركزية، حتى تصل للحياة اليومية، وجوانبها العملية. والتصور الذي يرى أن النهضة تبدأ بالمنجزات الحضارية، ليس تصورا صحيحا. فالحضارة لا تنهض من خلال إنتاج منجزات حضارية مادية وحياتية، بل تنهض من خلال فكرة الحضارة. فالبداية بإحياء الهوية الحضارية، ثم إحياء الأفكار، وبعدها تأتي مرحلة التجديد الثقافي الشامل، الذي ينتج مرحلة حضارية جديدة. ومن خلال المنتج الحضاري المعنوي الجديد، يمكن أن تتطور الحياة، في نمطها السائد وأدواتها العملية، ومن ثم في المعارف الحياتية.

وهذا التصور يقوم على فرض أساسي، وهو أن تطوير الأجزاء، لا يتأتى بدون إحداث التطوير في الكليات أولا. فتجديد الكليات، يخلق إطارا حضاريا جديدا، يكون كافيا لتطوير الأجزاء، والمكونات الفرعية. وإذا نظرنا للتطوير من الجانب الجزئي المادي، فلا نصل إلى رؤية حضارية جديدة، ولا ندخل بالتالي في مرحلة جديدة. والتركيز على المنتجات الحضارية، يعد تركيزا على تحسين حالة الحياة، وهو نوع من المسكنات، أو الحلول الجزئية غير الكافية. فالأزمة الحضارية، أزمة هيكلية شاملة، تحتاج للخروج منها، إلى نوع من التطوير الهيكلي الشامل، الذي يتيح الخروج من حالة إلى حالة حضارية جديدة. ولهذا نتصور التطور والإحياء، من خلال البناءات الكلية أولا، حتى تتحقق النهضة، بالمعنى الشامل والمتكامل.

فالبداية إذن، بالهوية، ومنها تجديد القيم، وبعد ذلك تكون المهمة الحضارية الأولى هي تطوير الجوانب المعرفية والثقافية، حتى تصل الأمة إلى تصور جديد عن الحياة، ومنه تصل إلى صورة جديدة للمستقبل. ولهذا يمكن أن نترجم الإحياء

الحضاري الشامل، المفضي للنهضة الحضارية، بأنه رؤية حضارية جديدة، منها تخرج الأمة من حالة التراجع الحضاري، وتدخل إلى حالة الصعود الحضاري. وأهمية الرؤية الحضارية، تتمثل في أنها ترسم ملامح مرحلة حضارية جديدة. ومعنى هذا أن النهضة في حد ذاتها، هي فعل حضاري للخروج من مرحلة، والدخول في مرحلة تاريخية وحضارية جديدة. ولا نتصور أن النهضة يمكن أن تتحقق من خلال عناصر الرؤية الحضارية السابقة، والتي تواكبت مع التراجع الحضاري، ولا نتصور أيضا أن النهضة ممكنة من خلال الرؤية الحضارية الماضية، والتي قامت عليها النهضة في الماضي. فكل نوع من التثبت والتمسك برؤية حضارية سابقة، هو نوع من الخروج على الزمن وعنه. ولا نتصور كذلك أن النهضة ممكنة، من خلال رؤى الآخرين الحضارية، أو أي رؤى نتصور إمكانية استيرادها. فكل نوع من التقليد، والتعلق بتجارب الآخرين، هو نوع من الخروج على المكان ومنه. والحقيقة أن التراجع الحضاري، هو نوع من التراجع عن التطوير، وعن مسايرة الزمن، والظروف المتغيرة، لذلك يصبح الخروج من التراجع الحضاري، خروجا من الرؤى الحضارية السابقة، والوصول إلى رؤية جديدة.

وحتى تتحقق النهضة بالمعنى الشامل، ومن خلال رؤية حضارية جديدة، يلزم أن يكون الاهتمام الأول للأمة، هو بلورة هذه الرؤية على المستوى العام المجرد. وبالطبع فإن هذا يتحقق من خلال التفاعل اليومي، ومن خلال التجارب الحياتية، أي من خلال تفاعل الأجزاء مع الكل. ولكن الهدف الأول لا يكون الوصول إلى تطوير لبعض الأجزاء، بل الوصول إلى الرؤية الحضارية الجديدة. ويمكن أن نتصور أن التفاعلات التي تحدث في مرحلة الكفاح الحضاري، تتميز بالتجارب الجزئية والفرعية، التي لا تحقق تغيرا ملحوظا على المستوى الحضاري، ولكنها تتجمع معا لتشكل درجات من التطور، التي تتبلور في النهاية في تطوير للرؤية الكلية للحضارة. ومن خلال التفاعل المستمر بين الكل والأجزاء، تنعكس الرؤية الكلية الحضارية الجديدة، في تطور الأجزاء، وإعادة تأسيس نماذج الحياة.

ويمكن أن نتصور الفرق بين التجارب الجزئية الأولى، وبين المرحلة التي تتميز بالوصول إلى الرؤية الحضارية المتكاملة والمتجددة، من حيث إن الوصول إلى الرؤية المتكاملة يؤدي إلى تسارع عملية التطور والإحياء، وتجمع نتاجها الحضاري نحو

غاية واحدة. فالرؤية الحضارية، هي التي ترسم الغايات التي تعمل من أجلها الأمة، وبالتالي ترسم الطريق المستقبلي، وتحدد مشروع النهضة. ومن تكامل الرؤية، تتكامل الجهود المحققة للنهوض، مما يسمح بتحقيق تغير ملموس على أرض الواقع. فالنهضة في النهاية، هي تطوير شامل ومتكامل لنمط الحياة، بكل جوانبها. ولهذا تتحقق النهضة بقدر ما يحدث من توحد في الأهداف بين جمهور الأمة، وبقدر ما يحدث من تناسق بين عمليات التغيير في كل جوانب الحياة، وبالتالي في كل جوانب المنظومة الحضارية. وهذا التكامل، يحقق من خلال الرؤية المتكاملة، تكامل جهود جمهور الأمة، فالرؤية الحضارية هي التي تتيح الفعل الحضاري الجمعي، وبدونه لا تتحقق النهضة. فلا نتصور أن التغيير الحضاري، بالمعنى المؤدي إلى الانتقال من مرحلة حضارية إلى أخرى، يمكن أن يتحقق بدون توافر رؤية مشتركة تجمع أبناء الحضارة معا.

ولكل هذا نتصور أن الإحياء والتطوير والنهوض، يحدث ويتحقق فعليا، في البناءات الأعلى من الحضارة. فعندما يتجدد بناء منظومة القيم الحاكمة، وتعود لها الحياة، وتمثل هوية الأمة، عندئذ يمكن للأمة أن تطور تصوراتها الثقافية والمعرفية، ومنها تتحقق الرؤية التي تنظم فعل الأمة الحضاري في المجالات الحياتية المختلفة. ونعتقد أن المرحلة التالية لتكون الرؤية الحضارية، هي التي تتميز ببداية الإنتاج الحضاري. حيث تنعكس الرؤية الحضارية، في تصورات عملية وعلمية، تأخذ طريقها لتجديد نوع الحياة ووسائلها وأدواتها، مما يؤدي إلى إنجاز المنتج الحضاري المادي. وهنا نتصور أن المنتج الحضاري المادي، يعد النتيجة النهائية للإحياء والنهوض الحضاري، وليس البداية.

من هذا نعرف النهضة، بأنها الرؤية الحضارية الجديدة، التي تؤثر على التاريخ الحضاري، وتنقل الأمة من مرحلة متراجعة حضارية، إلى مرحلة ناهضة حضاريا. ثم تصبح المنتجات الحضارية، نتائج لهذه النهضة. فالإنجاز الحضاري المادي، والذي يتحول إلى علم وتطبيقات وأدوات، ليس هو النهضة، بل هو نتيجتها. وإذا ركزنا على هذا التصور، تصبح محاولات النهوض، أو محاولات الإصلاح الراهنة، في العالم العربي والإسلامي، لم توفق في الوصول إلى الأساس الأول للنهضة، بل ركزت على تغيير الجوانب المادية من الحياة. ولهذا نجد بعض

التصورات، تترجم تغيير الوضع الراهن، إلى حسابات مالية وإمكانيات علمية وتطبيقية وعسكرية، وتصل في النهاية لصعوبة تحقيق النهضة. فمادامت النظرة للإصلاح تركز على الجوانب المادية، لهذا يصبح حساب الإصلاح قدرا من المال، قد يتجاوز قدرات الأمة الحالية. ولكن الحقيقة أن النهضة ليست كمّا من الإنجازات، أو مقدارا من المال، أو حسابا للقدرات العلمية التطبيقية، بل هي في الأساس حسابا للقدرات المعنوية البشرية، ولقدر ما تملكه الأمة من رؤية حضارية. ونتصور أن الرؤية الحضارية، هي رأس المال الحقيقي للنهضة.

ولا نقصد من ذلك التقليل من أهمية الإمكانيات المادية بمختلف أنواعها، ولكن نؤكد على أن هذه الإمكانيات لا تصنع النهضة، بل إن النهضة والتي تقوم على الرؤية الحضارية المتجددة، هي التي توظف الإمكانيات المتاحة، وتحولها إلى منجزات حضارية. وبقدر قوة الرؤية الحضارية التي تقوم عليها النهضة، أو بقدر مدى ملاءمتها للعصر، وتجاوزها للزمن، بقدر ما تحقق الرؤية الحضارية توظيفا للإمكانيات المادية، يعظم من فائدتها، ويوسع من نتائج هذه الإمكانيات. ولهذا يمكن أن نعتبر الإنجاز الحضاري المادي، بمثابة التحقق المادي النهائي للنهوض الحضاري، والذي يترجم النهوض إلى حقائق ملموسة على أرض الواقع، تؤثر على الحياة اليومية، كما تؤثر على الحضارات الأخرى. ويمثل النتاج المادي، جانبا مهما يساهم في التراكم المعرفي البشري، ومنه تساهم الحضارة الناهضة في التاريخ المعرفي البشري، وتؤثر على الحضارات الأخرى، وتفيدها، كما استفادت منها.

فالنهضة، وهي رؤية جديدة، تقوم على أفكار جديدة تصل لها الأمة. وهي أفكار عن الحياة، بكل مختلف جوانبها. وهي أيضا أفكار جديدة على الأمة، كما أنها تكون جديدة على الحضارات الأخرى. ومن خلال الفكرة الجديدة، يتاح تحقيق نموذج أو نمط حياتي جديد. وبهذا تتفوق الحضارة الناهضة على ماضيها أولا، ثم على غيرها من الحضارات. وأهمية الفكرة الجديدة، أنها تكسب الأمة مشروعا، وغايات، كما تكسبها طرقا جديدة في التفكير وتحصيل المعرفة، كما تتيح لها طرقا جديدة في الحياة. ومن خلال الطريق الجديد، تنهض الأمة، محققة تاريخا جديدا، وحياة جديدة. فالطريق الجديد، ينتج من الرؤية الجديدة، ليصبح راسما لمسار النهوض، نحو غاية محددة.

لهذا لا نتصور النهوض، إلا بوصفه نتاج التجديد، أو أنه التجديد في حد ذاته. فالنهضة والتجديد، مترادفات، حيث يكون التجديد للحياة، ولمنظومة القيم ونموذج الحياة، إنهاضا للحضارة من حالة لأخرى. وبهذا يمكن أن نعرف تاريخ النهضة، بأنه تاريخ الأفكار الجديدة، والتجديد بصفة عامة، في مختلف المجالات الثقافية والمعرفية، ومن ثم المجالات الحياتية. فالفكر الديني الجديد، والفكر الاجتماعي والسياسي الجديد، مثلهم مثل الفكر العلمي الجديد، وكذلك التجديد في الفن، يمثلون في الواقع، إحداث النهوض التي يسجلها التاريخ، ليحدد بها مراحل تحقق النهضة. وبالجديد في مختلف مجالات الحياة، تتحقق الرؤية الحضارية الجديدة. لذلك تصبح مسألة التجديد، عملية مركزية في مشروع النهضة، وهي بتعبير آخر، فتح باب الاجتهاد في الفقه الحضاري، بالمعنى الشامل.

ونعني بالفقه الحضاري، التصور الحضاري الحياتي، التطبيقي، الذي يعرف الحضارة، ويشرح مكوناتها، ويترجمها إلى ثقافة سائدة، كما يحولها إلى نموذج حياتي، وأساليب معيشية، وأدوات ونماذج عملية. كذلك من الهام أن نركز على جانب رئيسي في الفقه الحضاري، وهو ذلك الجانب المتمثل في إبداع أنظمة ومؤسسات وقوانين، تعبر عن الرؤية الحضارية الجديدة. فالفقه الحضاري، يمثل هنا، تحويل القيم العليا، والمبادئ والأفكار، إلى نظام عام يحكم الحياة اليومية، ومنه يتم صياغة الأنظمة السياسية والاقتصادية والقانونية، وغيرها من الأنظمة الأساسية في الحياة.

وعند هذه النقطة، يمكن أن نلاحظ مرحلة مهمة من عملية النهوض الحضاري، حيث يعد تبلور الفقه الحضاري، وترجمته إلى أنظمة عامة، نوع من التجسيد العملي والنظامي، الذي يؤسس للنهضة، ويحولها إلى نظام معتمد ومتفق عليه في الحياة. وبهذا تتحول النهضة إلى مؤسسات، وإلى قوانين، وكذلك تتحول النهضة إلى دولة تعبر عن المرحلة الحضارية الجديدة. وهذا التجسيد يناظر تحول الرؤية الحضارية إلى منجزات مادية، حيث تتجمع المنتجات الحضارية، المادية والنظامية والمؤسسية، لتمثل التحقق العملي النهائي للرؤية الحضارية. وبالطبع فإن التحول النظامي والمؤسسي للرؤية الحضارية، يمثل المرحلة التي يعرف التاريخ بها بداية النهضة، أو اكتمال التغيير. حيث تتميز هذه المرحلة بالتغيير السياسي الناتج من

التغير الحضاري الناهض، وهو ما يركز عليه التاريخ، حيث يغلب على التاريخ التركيز على الجانب السياسي من الحياة. وفي نفس الوقت، فإن مرحلة التجسيد النظامي لمشروع النهضة، تمثل واحدة من المراحل التي تتميز بالتغييرات الكبيرة المنظورة، لما يكون للتغيير السياسي من أثر واسع، ولما قد يصاحب التغيير السياسي من مراحل للتوتر أو الصراع.

فإذا كانت النهضة تقوم على الفكرة الجديدة، فهي تتحقق في الواقع المادي والنظامي في نهاية الأمر. ونعتقد أن الحضارات تنتج الجزء الأكبر من أنظمتها ومن منتجاتها المادية، بعد أن تكون قد حققت النهضة بالفعل، وبالمعنى الحضاري الحقيقي. ونعني بهذا أن الحضارة تنهض، وتكتسب القوة، وتشكل رؤيتها الحضارية، وتقدم أفكارها الجديدة، في مرحلة الكفاح الحضاري، بما يؤدي في النهاية لتحقيق الصعود الحضاري. وفي مرحلة الصعود، وبعد أن تكون الحضارة قد حققت بالفعل النهوض الحضاري، وأسست رؤيتها المستقبلية، تبدأ الحضارة في التحول إلى منجزات حضارية، بمختلف أشكالها. وربما تستطيع الحضارة أن تقدم العديد من المنتجات المتميزة، رغم أنها تكون قد استقرت على رؤية حضارية، ولم تعد تقدم الجديد في مجال الفكر.

ونتصور أن النهضة تنقسم إلى مراحل، أولها مرحلة إنتاج الرؤية الحضارية، ثم تليها مرحلة إنتاج المنجز الحضاري. وغالبا ما تكون مرحلة إنتاج المنجز الحضاري، تالية لتحقيق النهضة، وتستمر، رغم توقف عملية إنتاج الرؤية. وبهذا تصبح مرحلة الإنتاج الحضاري، هي المرحلة التي تتوقف عندها الحضارة عن الصعود، وتبدأ في تحويل الصعود الحضاري الحادث إلى منجزات. ونظن أن هذه المرحلة تستمر حتى مرحلة الجمود الحضاري، حيث تتوقف الحضارة عن مسايرة التغيرات، ويتجاوزها الزمن، رغم استمرارها الظاهري في إنتاج منجزات حضارية.

وكأننا بذلك نرسم للحضارة مسارا للتجديد، وهو مسار الأفكار والنهضة، ومسارا للإنجاز، وهو مسار المنتجات الحضارية المعبرة عن النهضة المتحققة. والعلاقة بين المسارين، تتضح في الزمن، فالمسار الخاص بالأفكار يبدأ أولا، ثم يستمر ليتوازى مع المسار الخاص بالإنجازات، ويتوقف مسار الأفكار قبل مسار الإنجازات، ثم يتوقف مسار الإنجازات، لتسلم الحضارة نفسها للتراجع الحضاري.

والفائدة الحقيقية من هذا التصور، أنها تطرح رؤية مختلفة للنهضة الحضارية، في علاقتها بحالة الحضارات الأخرى، المعاصرة لها. حيث نتصور أن الحضارة الناهضة، تكون رؤيتها الحضارية، التي تحقق بها النهضة، في وقت تكون فيه حضارات أخرى، في مرحلة تقديم المنجزات الحضارية، أو في آخرها. وهي الحالة التي عليها الأمة العربية والإسلامية اليوم، حيث نظن أن النهضة لا تتأتى إلا بالقدرة على تقديم منجزات حضارية مثل الغرب، ولكن الحقيقة أن الغرب الآن في مسار الإنجازات الحضارية، ونحن نحتاج للدخول إلى مسار الأفكار. وعندئذ سنكون في مرحلة تكوين الرؤية الحضارية الجديدة، أي مرحلة التشكل الداخلي للنهضة، أما الغرب فيكون في مرحلة تحقيق الإنجازات الحضارية، أي مرحلة التحقق الخارجي للنهضة.

لهذا نرى أهمية أن تتشكل رؤيتنا للنهضة، من خلال الآلية التاريخية لها، ونخرج من دائرة مقارنة الذات بالآخر، أو دائرة الانبهار بالآخر. ويصبح الآخر بالنسبة لنا، نموذجا نتعلم منه، دون أن نحاول منافسته في القدرات والمنجزات المادية، أو نتصور أننا نتقدم بقدر ما نحقق مما حققه الغرب. وبالخروج من الدائرة التي تحصر النهضة في إنجازها المادي النهائي أو الأخير، نخرج من حالة التيه الحضاري التي نعاني منها، لنكتشف ذاتنا أولا، ثم نحيي حضارتنا، وبعد ذلك نكتشف رؤيتنا الحضارية المستقبلية. ونؤكد لأنفسنا، أن الفكرة الجديدة التي نصل لها، سوف تؤدي إلى منتج حضاري مادي، يختلف عن المنتج الحضاري للغرب، كما اختلف المنتج الحضاري له، عن المنتج الذي قدمته الحضارة الإسلامية في عصر ازدهارها.

ونظن أن هذه المسألة حاسمة في تصور الحضارة، والنهضة، معا. فالظن بأن النهضة تعني إنتاج ما ينتجه الغرب الآن، ليست إلا محاولة للتقليد تنتمي إلى حالة التراجع الحضاري، انتماء يمنع أن تكون جزءا من أي محاولة للنهوض. والخروج من التقليد، هو خروج أيضا من النظرة التي لا ترى المستقبل، الذي يكون دائما مختلفا عن الماضي. ولقد حاول الغرب أن يصور لنفسه، ولنا أنه وصل لنهاية التاريخ، وأن ما حققه هو أقصى ما يمكن لبشر أن يحققه. وهذا التصور طبيعي في الغرب، لأنه يحاول المحافظة على ما تحقق له من انتصار حضاري. ولكن هذه

النظرة في الوقت نفسه، تمثل حالة الجمود الحضاري التي وصل لها الغرب، حيث أصبح التقدم في نظر الغرب متمثلا في المحافظة على الوضع القائم، وهي المرحلة التي تحدث فيها فجوة بين الواقع المتقدم الحالي للغرب، وبين التغير الزمني المستمر. ففكرة نهاية التاريخ، تؤكد على أن الرؤية الحضارية الغربية توقفت عن النمو والتطور، وأن الغرب في مرحلة الإنتاج الحضاري بالمعنى المادي، ولكنه لم يعد قادرا على تجديد رؤيته الحضارية، بل يتجه للمحافظة عليها في جمود واضح.

النهضة فعل اجتماعي:

في الكثير من الأحيان، نتصور النهضة بوصفها فعلا سياسيا، أو عملا من أعمال الدولة، ولكننا نؤكد على أن النهضة فعل اجتماعي، تقوم به الأمة في المقام الأول والأخير. وهو فعل جمعي، يجمع الأمة وتتجمع حوله. فالأمة هي التي تقيم الرؤية الحضارية، وتجدد فقهها الحضاري، وهي التي تحول الرؤية الجديدة لفعل حضاري، ثم تحولها إلى إنجاز ملموس، وتحقق بها التغيير. وفي النهاية، فإن الأمة هي المكلفة بالنهضة، وهي التي تحدث التغيير السياسي المطلوب، لتحقيق النهضة. لهذا علينا أن ننظر للفعل الحضاري، من منظور اجتماعي، وهنا نكتشف دور الكيانات الاجتماعية في الفعل الحضاري المستقبلي، ونرى أهمية دور الجماعات، ونكتشف أهمية دور الأسرة.

والرؤية الاجتماعية للنهضة، تصل بنا إلى النقطة الحاسمة في النهوض، والتي تتمثل في الأفكار الجديدة التي تنتج اجتماعيا، وتنتشر بين الناس، وتمثل نوعا من الاتفاق الجماعي. فهذه الأفكار الجديدة، هي التي تقوم ببناء الرؤية الحضارية. ونتصور أن الأفكار الجديدة، تتكون كأفكار منفصلة، أو رؤى مرحلية، أو جزئية، ثم تتعدد الأفكار الجديدة، في عملية يصعب ملاحظتها. ومن تعدد الأفكار الجديدة، وانتشارها بين الناس، تتكون منها تدريجيا الرؤى الجديدة، والتي تتبلور في النهاية في الرؤية الحضارية. ولهذا فإن دور التفاعل الاجتماعي، ودور التعلم الاجتماعي التفاعلي، يصبح أساسا أوليا للنهضة الحضارية. فالناس تكوّن الأفكار، وتنقلها فيما بينها، ثم تنتقل الأفكار من جيل إلى جيل من خلال التعلم الاجتماعي التفاعلي. وهنا نعتقد أن الدور الثقافي الاجتماعي، في مجمله، يمثل

العملية الحقيقية التي تتكون من خلالها الرؤية الحضارية. ومعنى ذلك أن دور التعليم والإعلام، وغيرها من المؤسسات الثقافية، يأتي في مراحل تالية، حيث تنعكس الأفكار الجديدة على هذه المؤسسات، ويعاد نشرها من خلالها.

فلا نتصور أن تكوين الفكرة الجديدة، هو مهمة مؤسسية، أو أن المؤسسات هي الجهة المنوط بها الوصول إلى الأفكار الجديدة. فالفكرة الجديدة، تولد في بيئة اجتماعية، قد تكون بين المنتمين لمؤسسة ما، أو بين أفراد وجماعات متعددة أو متفرقة. ونقصد من هذا، أن الفكرة الجديدة، هي نوع من التفاعل الاجتماعي، بين الأفكار والناس، وبين الماضي والحاضر، ومن هذا التفاعل، تولد الأفكار الجديدة، التي تكون عماد الرؤية الحضارية الناهضة. والجانب التفاعلي لتكون الأفكار الجديدة، يؤكد على الجانب التلقائي لميلاد هذه الأفكار.

ولكن من جانب آخر، علينا أن نفرق بين المنشأ الاجتماعي للرؤية الحضارية، وبين أن تكون الرؤية نتاج العفوية الاجتماعية فقط. ونعتقد أن تكون الرؤى الحضارية في الماضي، غلب عليه العفوية، وعدم التخطيط، ولكن الواقع المعرفي الراهن، يمكنا من التخطيط للنهضة الحضارية، ليس بمعنى التحكم في النهضة ونتائجها، فهو أمر يخالف التعقيد التاريخي الحضاري، ولكن بمعنى التمهيد والاستعداد، وتأهيل الأمة لحالة النهوض. فالمعارف المتاحة حاليا، سواء عن الحضارة أو عن التاريخ الماضي، وعن حضارتنا، وكذلك عن الحضارات الأخرى، تمكننا من محاولة فهم التاريخ الحضاري، وفهم الظروف الراهنة، مما يساهم في تكون فعل حضاري مخطط، يمهد لقيام الرؤية الحضارية، حتى وإن لم يستطع أن يحدد مضمونها من البداية.

ونعتقد أن دور طليعة الأمة، بل إن مسئولية هذه الطليعة، أن تساهم في التمهيد للنهوض الحضاري، وعليها لذلك أن تدرس المسألة الحضارية، وتخطط لعمليات التمهيد، فكلما كان فعل الأمة نظاميا، ومنظما، كلما استطاعت اختصار الزمن، ومواجهة التحديات. لهذا نتصور التغير الحضاري القادم، في صورة تختلف عن التغير السابق تاريخيا. فالمعارف المتاحة اليوم، تسمح بصورة جديدة للفعل الحضاري، تختلف عن الصورة السابقة، بقدر ما أصبح متاحا اليوم، قدرا من المعرفة المناسبة للتخطيط والقصد، لم تكن متاحة في الماضي. ويمكن أن نتصور أن

هذه هي سنة التاريخ الحضاري، فالمحاولات الحضارية الأولى للبشرية، قامت على المحاولة والخطأ، أما المحاولات التالية فأصبحت تمثل قدرا أكبر من المعرفة، التي تختصر المحاولة والخطأ. فالتراكم المعرفي الحالي، يتيح قدرا من العلم الذي يساعد على التخطيط المقصود، بحيث يكون الفعل المستقبلي مخططا، وتصبح النهضة بقدر ما هي تعبير عن السنن التاريخية، وبقدر ما هي نتاج لكفاح الأمة، تكون أيضا نتاجا للقدرة على التخطيط المستقبلي، الذي يوظف المعرفة البشرية الراهنة.

وأهم الجوانب التي نتصورها محلا للفعل المخطط، الذي يعتمد على المعارف البشرية، هو الجانب الخاص بالرؤية الحضارية المتجددة، والتي يمكن أن تقوم عليها النهضة. ففي كل مراحل التاريخ البشري السابقة، نلاحظ أن الرؤية الحضارية تتكون من خلال المعارف المتاحة، والعمل العلمي والدراسي. مما يؤكد على أهمية المعرفة، والعمل المدرسي المخطط، للتمهيد لقيام الرؤية الحضارية. كذلك نرى من التاريخ، أن الرؤى الحضارية التي قامت عليها النهضة الحضارية، تمثلت في تصورات يطرحها أهل الأفكار، ومن خلال تفاعل الناس معها، يحدث نوع من الانتخاب الطبيعي لهذه الأفكار، حتى يحظى بعضها باتفاق الناس. ومن خلال تفاعل الأفكار مع الناس، تتشكل الأفكار في صور جديدة، تخرج منها الرؤية الحضارية. لهذا كلما استطاع أهل الأفكار، تقديم رؤى، تعبر عن الفهم الحضاري التاريخي، والفهم المعرفيّ المعاصر، كلما كانت هذه الرؤى تمثل احتمالات مستقبلية، تمهد للرؤية الحضارية.

الخاتمة

وفي النهاية، فإن النهضة تأتي من الأصول، وتتحقق بالفكرة الجديدة. وقدر أصالتها، وقدر تجديدها، هو عنوان النهضة نفسها. فالنهضة أصالة تنافس التجديد، وتجديد ينافس الأصالة، فتتحقق الأصالة المتجددة، فتكون نهضة.

وفي الأمة العربية الإسلامية، فإن النهضة تأتي من حضارة الأمة، حضارة الوسط، حضارة الدين والدنيا. فتأتي نهضة حضارة الوسط، لتعيد التوازن بين المعنى والمادة، وتنظم المعرفة البشرية في إطار المعرفة الإلهية، وتبني النموذج الجماعي، لتعيد التراحم والعدل، وترشد المادية، وتحقق العلم النافع. إن الرسالة التاريخية لإنسان حضارة الوسط، تجعله مكلفا من الله، بأن يكون شاهدا للقيم والمثل، ويقوم بدوره كصاحب رسالة حضارية، في التاريخ البشري.

والنهضة المنشودة ضرورة للأمة، كي تستعيد تاريخها المشرق، وكي تحقق لنفسها الحياة التي يرضى بها إنسان حضارة الوسط. فالنهضة هي لحظة الخروج من التراجع الحضاري، وبالتالي هي اللحظة التي ينتظرها إنسان حضارة الوسط، كي ينتصر فيها على كل لحظات الضعف والهزيمة التي مر بها.

والهدف النهائي للنهضة، هو عودة الشعور بالرضا والقناعة إلى جمهور الأمة، فكل ما نبغيه، أن تكون حياة الأمة، جديرة بإنسان حضارة الوسط. ويكون هذا الإنسان، جديرا بتاريخ ومكانة حضارة الوسط.

ولكن النهضة لا يغيب عنها أبدا، أنها محاولة للإسهام في التاريخ البشري، ليعود إنسان حضارة الوسط، إلى عطائه التاريخي، فيأخذ من الآخرين، قدر ما يعطي لهم.

الفهـرس

رقم الإيداع ٢٠٠١/١٨٠٤٠
الترقيم الدولى 4 - 0780 - 09 - 977

مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص ب. ٨٠٦٤ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ـ٨١٧٢١٣ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥(٠١)

نحو أصولية جديدة

في اللحظة التاريخية التى تعيشها الأمة العربية والإسلامية، تواجه الأمة تحديات حضارية تاريخية، فهى تواجه مصيرها المستقبلى، حيث أصبحت النهضة الحضارية ضرورة آنية، وبدونها تتعرض الأمة لمخاطر تاريخية، تهدد كيانها الراهن، كما تهدد تاريخها الممتد. والخروج من حالة الأزمة الحضارية، التى تعانى منها الأمة، يحتاج لرؤية واعية بالتاريخ والحضارة. فعلينا أن نفهم الحضارة، كما علينا أن نعى حضارتنا. كذلك علينا أن نفهم التاريخ الحضارى، كما نعى تاريخنا. فالفهم التاريخى الواعى، يمهد للوعى بالمستقبل، ويؤسس رؤية حضارية جديدة، يمكن أن تكون أساسا لصنع المستقبل.

وصفحات هذا الكتاب محاولة لفهم حضارة الوسط، الحضارة الإسلامية. كما أنها محاولة لفهم التاريخ الحضارى، والتعمق فى فهم الحضارة، وفهم الحضارات البشرية الأخرى. وهى محاولة من أجل الوصول إلى فقه حضارى، يمثل رؤية قادرة على التمهيد للحراك الحضارى، المفضى للنهوض. إنها محاولة تبدأ من اكتشاف الذات، ولا تنتهى قبل أن تستشرف المستقبل.

د. رفيق حبيب

دار الشروق
القاهرة: ٨ شارع سيبويه المصرى - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص ب: ٣٣ البانوراما - تليفون: ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
بيروت: ص ب: ٨٠٦٤ هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨٠٧٢١٣ - فاكس: ٨١٧٧٦٥ (٩٦١)